

دراسات فكرية معاصرة (٣)

سلطان بن عبدالرحمن العميري

التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي

التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر

إعداد

سلطان بن عبدالرحمن العميري

الناشر

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

التفسير السياسي للقضايا العقدية
في الفكر العربي المعاصر

التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر

إعداد: سلطان بن عبدالرحمن العميري

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م

موضوع الكتاب: فكر إسلامي

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧ × ٢٤

التجليد: غلاف

فهرسة:

رقم الإيداع: ٥٥٩ / ١٤٣١

ردمك: ٥-١-٩٠١٣٨-٦٠٣-٩٧٨

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ +　　ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +

ص. ب: ١٨٧١٨　　جدة: ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.org

بريد إلكتروني: info@taseel.com

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.... أما بعد:

فيكاد يجمع المفكرون العرب اليوم على ضخامة شأن التراث، وعظم خطره، فالجابري يرى أن كيفية التعامل مع التراث يعد مشروع جيل بأكمله[١]، ويقرر فهمي جدعان: أن التراث سيبقى أحد هواجسنا الرئيسية في السنوات المقبلة[٢]، ويؤكد السيد ياسين: أن التراث هو قضية القضايا في الفكر العربي المعاصر[٣]، ويقرر

(١) انظر: التراث والحداثة، الجابري (٩).

(٢) انظر: نظرية التراث، فهمي جدعان (١٣).

(٣) انظر: التراث والتحديات المعاصرة، مركز الوحدة العربية (١١).

حسن حنفي أن الاشتغال بالتراث هو قضية المفكرين العرب المعاصرين[١].

وقد أخذت مسألة التعامل مع التراث والموقف منه قدراً واسعاً من البحث، فلا تكاد تخلو ندوة أو لقاء أو مؤتمر من تناول قضية التراث، فقد غدت القضية الأم في الخطاب العربي.

وتناولت تلك الدراسات والأبحاث قضية التراث من جهات متعددة: من جهة مفهوم التراث، ومن جهة تحديد أهميته، ومن جهة تحديد أقسامه وأسباب الاشتغال به، ومن جهة اتجاهات المواقف منه، وتناولت أيضا دراسة المنهجية المناسبة لتحليله وتفكيكه.

وزاد من تجذر أهمية التراث تلك المشاريع الضخمة التي خرجت في الساحة الفكرية، التي تعنى بدراسة التراث وتفكيكه وتحليله بناءً على مناهج وآليات مخصوصة، فقد أضحت تلك المشاريع محط أنظار كثير من الباحثين العرب، وأقيمت حولها ندوات وقدمت عنها بحوث وأطروحات.

وقد تنوعت المناهج المستخدمة في التعامل مع التراث، واختلفت الآليات الفكرية في تحليله وتفكيكه والحفر في منظوماته، تبعا لاختلاف المرجعيات المعرفية التي عمد المفكرون العرب إلى الانطلاق منها، وتعددت بل وتناقضت بذلك الإفرازات العلمية والعملية الناتجة عن تلك البحوث.

والبحث في التفسير السياسي للتراث يرجع في طبيعته إلى تحليل إفراز من إفرازات تلك الدراسات الفكرية المتكاثرة حول التراث؛ إذ هو في حقيقته يؤول إلى تفكيك آلية من الآليات التي نتجت من طغيان مناهج معينة، وشاع استخدامها في الخطاب العربي المعاصر في بيان المنطلقات التي توغلت في عمق النظريات

---

(١) انظر: حصاد الزمن الحاضر (مفكرون)، حسن حنفي (٤٦٩).

الفكرية في التراث، وتحكمت في تحديد مساره، وسيطرت على منظوماته المعرفية، فكان لها الأثر البالغ على صعيد النظرية والتطبيق في زعمهم .

وبارتباط التفسير السياسي للقضايا العقدية بطبيعة بحوث الخطاب العربي المعاصر حول التراث فهو لم يسلم من الإشكاليات المعرفية والأخلاقية التي تعاني منها المنهجية البحثية في ذلك الخطاب، ونتيجة لذلك فقد أصيب بأكثر الأعراض المرضية التي تسببت في تعثره واضطرابه وقلقه، وقد تكاثرت تلك الأعراض حتى غدت حزمة ضخمة يصعب تجاوزها أو صرف النظر عنها.

وبيان تلك الأعراض يستوجب أن يسبقه عملية تحليلية واسعة لذلك التفسير؛ ولأجل هذا قصد البحث إلى الإجابة عن أسئلة متعددة: ما المراد بالتفسير السياسي؟ ومتى كانت بدايته؟ وما أصناف القائلين به؟ وما الأهداف المتوخاة منه؟ وما مدى مطابقته للأدلة التاريخية والشرعية؟ وما مقدار انسجامه معها؟ ومن ثم ما القضايا العقدية التي ادُّعِيَ فيها الدخول تحت التأثير السياسي؟ وما الأدلة الدالة على صواب أو خطأ ذلك؟

وقد استوجبت طبيعة البحث النقدية، وتعلقاته المختلفة، وتقسيماته المتنوعة، أن يكون مكونا من تمهيد وأربعة فصول:

- أما التمهيد: فمعقود لبيان الإشكاليات المنهجية والأخلاقية في الخطاب العربي المعاصر حول التراث .
- وأما الفصل الأول: فمعقود لبيان حقيقة التفسير السياسي وتوابعه.
- وأما الفصل الثاني: فمعقود لبيان المضامين المعرفية الكلية التي تبطل التفسير السياسي وتقف عقبة في طريق قبوله.
- وأما الفصل الثالث: فمعقود لنقد التفسير السياسي للمضامين التي اشتملت عليها عقيدة أهل السنة والجماعة.

• وأما الفصل الرابع: فمعقود لنقد التفسير السياسي لظاهرة الافتراق وعلم الكلام في الفكر الإسلامي.

واسأل الله تعالى أن يوفقني للعمل الصالح، وأن يجعل عملي نافعا خالصا، وأن يسددني فيه وفي غيره للصواب والعدل والحق.

المؤلف

سلطان بن عبدالرحمن العميري

مكة المكرمة
جامعة أم القرى
البريد الإلكتروني: soltan@taseel.com

التمهيد

الإشكاليات المنهجية والأخلاقية في الخطاب العربي حول التراث

مع تكاثر الدراسات حول التراث في الخطاب العربي المعاصر وتنوعها وتشعبها إلا أنها لم تستطع أن تصل إلىٰ الهدف المنشود، ولم تقدم الحلول المرجوة للإشكاليات المزمنة في الفكر العربي، ولم تستطع أن تتجاوز الأزمات الخانقة، وقد تعالت الأصوات هنا وهناك تندد بالوضع المزري للفكر العربي وتندب على نفسها بالفشل، وها هو رجل من أبرز أقطابه يعترف بتلك الحقيقة المرة، فيقول: «إن الخطاب العربي الحديث المعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يبشر بالنهضة ويدعو إليها»[1].

---

(١) إشكاليات الفكر العربي، الجابري (٥٥).

وبتحول تلك الحقيقة - فشل المشروع العربي - إلى أمر واقع لا مفر منه لم يزدد الفكر العربي إلا مزيدا من النزيف والإرهاق؛ لأن تلك الحقيقة أحدثت معها إشكاليات معرفية أخرى معقدة غاية التعقيد، ومن أبرز ما طفح على السطح منها: البحث في تحديد أسباب ذلك الفشل وتعليل وجوده واستشراف مآلاته.

ومن يحاول أن يتوغل في أعماق ذلك الخطاب ويسبح في بحاره ويتجول على شواطئه يستطيع أن يدرك الأسباب الحقيقية التي تسببت في فشل تلك المشاريع الضخمة وأعطبت تلك البحوث المضنية، وأودت بها إلى المهالك، وسيتيقن أنها ترجع إلى أن تلك البحوث كانت تعاني من فقدان العمود الفقري لنجاحها، مما أوقعها في إخلالات منهجية كبيرة، وتسبب في إخفاقات أخلاقية رهيبة.

ولا يصح أن يفهم من هذا الكلام أننا ضد فحص التراث وتفكيك منظوماته المعرفية، أو أننا ضد إعمال العقل في آلياته ومنتجاته العلمية، ولكننا نعارض وبشدة المخالفة للمنهجية العلمية وعدم الالتزام بالأصول البحثية الصحيحة.

وسنذكر في هذا التمهيد أبرز تلك الإخلالات والإخفاقات، **والتفسير السياسي للفكر العربي بالطبع لم يخلُ منها ولم يسلم من أبعادها، فهو يعاني من جل الحالات المرضية التي يعاني منها الخطاب العربي المعاصر؛ إذ هو جزء منه.**

وسنراعي في عرضها الاختصار والاقتصار على أصول الأفكار لما تستوجبه طبيعة التمهيد، ولابد لنا أن ننبه على أن المقصود بوجود تلك الإخلالات وجودها في الساحة الفكرية بشكل ظاهر في الجملة، وليس بالضرورة أن توجد كلها في كل خطاب، وتتجلى تلك الأفكار في الأمور التالية:

الأمر الأول: غرابة المنهج[1]، بعد أن استشعر الخطاب العربي المعاصر أهمية

---

(١) انظر في نقد هذا الأمر: حوارات المستقبل، طه عبدالرحمن (٦٥)، وروح الحداثة، طه عبدالرحمن (١٥٤)، والإسلام، الغرب وحوار المستقبل، محمد محفوظ (١١٥).

التراث، وجسارة مجاوزته، أخذ يبحث عن المناهج المناسبة لدراسته وتحليله، ومن المؤسف حقا أن جمهور الخطاب العربي المعاصر توجه تلقاء الغرب، وذلك نتيجة النشأة التي تربى عليها، فأخذ يبحث في ركام المناهج الغربية وفي مهملاته عن منهج يناسب دراسة تراثنا، واعتقدوا أنهم وجدوا بغيتهم، وأخذوا يصرخون بأصوات مرتفعة: «لا نستطيع أن نتقدم ما لم نأخذ من الغرب»، ويكررون: «نحن مطالبون ليس بالاقتباس من الغرب فقط، بل بمواكبة تطوره ونموه في كل شيء»، فتهالك أقطاب الخطاب العربي المعاصر على النظريات الغربية، وتساقطوا عليها تساقط الفراش في النار، ويصور حسن حنفي ذلك التهالك فيقول: «تحولت ساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغير، امتداداً لمذاهب غربية، اشتراكية، ماركسية، لبرالية، قومية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية، سيريالية، تكعيبية ... إلخ، حتى لم يعد أحد قادرا على أن يكون مفكرا أو عالما أو فنانا إن لم يكن له مذهب ينتسب إليه»[1].

فأصيب الخطاب العربي المعاصر بالاقتراض الشديد من الفكر الغربي، فوقع في الاغتراب المكاني الموحش[2]، وتلاشى في ساحاته الواسعة المظلمة، وأصبح أسير تلك المناهج، وانتهى أمر أولئك الرواد إلى مجرد مستوردين لبضائع الغير، وهربوا من التقليد إلى التقليد، وفروا من التراث إلى التراث (من التراث العربي إلى التراث الغربي)، وبلغوا قمة الاستهلاك الفكري، يقول الجابري في تأكيد هذه

---

(١) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي (٢٠)، وانظر في تأكيد الاستهلاك الفكري: نفس المرجع (١٣)، وإشكاليات الفكر العربي، الجابري (٧٤)، والحداثة وانتقاداتها – نقد الحداثة من منظور عربي –، محمد سبيلا (٩٠)، والاختلاف الثقافي، سعد البازعي (٧٨)، والمثقف العربي بين العصرانية والإسلامية، عبدالرحمن الزنيدي (٨٢- ٨٤)، وعن الإمامة والسياسة، علي مبروك (٢٧)، واعترافات علماء الاجتماع، أحمد خضر (٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١).

(٢) انظر: استقبال الآخر، سعد البازعي (٣٦)، والحداثة وانتقاداتها، محمد سبيلا (٧٥).

النهاية المؤلمة: «نحن الآن لا ننتج علما، إنما نستهلك بعض العلم الذي ينتجه الغير، وأحيانا نستهلكه استهلاكا غير سليم»[١].

وهذا الاستهلاك والانطلاق من المفاهيم الغربية جعل الخطاب العربي يقع فيما يعلن ذَمّه والفرار منه ويتهم به الآخرين، وهو الوقوع في الإيديولوجية المقنعة، «فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب الإيديولوجيا بامتياز؛ إذ ليس ثمة في فضائه إلا جملة من التشكلات الإيديولوجية المتباينة، تتصارع فيما بينها حول واقع لم تُشكل فيه، بل تبلورت خارجه، وجاءت تفرض نفسها عليه»[٢]، وقد اعترف حسن حنفي بهذه الحقيقة فقال: «التحليلات كلها تكشف عن البعد الإيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر»[٣].

وتحول التراث الإسلامي بعمقه الديني وتجذره التاريخي وتنوعه المعرفي بذلك الاستهلاك إلى مجرد حقل تجارب، تجرب فيه المناهج المستعارة بتنوعاتها وتناقضاتها، فطائفة اقتنعت بالأصول الاشتراكية فتوجهت إلى حقل التجارب المستلب فجربت فيه ردحا من الزمن، وطائفة اقتنعت بالأصول الوجودية فتوجهت إلى حقل التجارب المظلوم فجربت فيه ردحا من الزمن، وطائفة ثالثة اقتنعت بأصول المناهج التاريخية والاجتماعية واللسانية، وكلهم يتوجه إلى ذلك الحقل الذي سلبت حقوقه وانتهكت حرماته من أولئك المستهلكين لنتاج الغير.

ومع ذلك كله فإن تلك الممارسة لم تسلم من التلبس بالمضامين التي تؤكد

---

(١) التراث والحداثة، الجابري (٢٤٥).

(٢) عن الإمامة والسياسة، علي مبروك (٢٧).

(٣) حوار الأجيال، حسن حنفي (٤٧٥)، وانظر تأكيد ذلك: مذبحة التراث، جورج طرابيشي (٧٧- ٨٣)، والفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (٢٢٩)، وقضايا في نقد الدين، أركون (٣٣٠)، والخطاب والتأويل، نصر حامد (١١٠).

فشلها وإفلاسها، فهي تستبطن دعاوى زائفة، تتنكر للتاريخ وللواقع، وتتمثل تلك الدعاوى في أمرين:

الدعوى الأولى: كونية الحضارة الغربية، فالناظر في تلك الحالة التي مورس بها الاقتراض الفكري من الغرب، يتجلى أمام ناظريه أنها تعتقد أن الفكر الغربي يجب أن يهيمن على الفكر العالمي كله، فأولئك المستوردون حين التزموا بالنقل عن الغرب هم في الحقيقة ينطلقون من مُسّلمة مستقرة في عقلهم الباطن وإن لم يصرحوا بها، وهي أن الفكر الغربي فكر كوني عابر للقارات، مع أن أصوله تناقض ذلك تماما، فهو قائم على النسبية والتاريخية التي تتناقض مع الكونية بالضرورة، وهو يناقضها في حاله أيضا؛ لأن الفكر الغربي لا يكاد يستقر على عدد معين من المدارس، وإنما هو في تغير مستمر وتحول دائم واختلاف مطرد.

الدعوى الثانية: فقر التراث الإسلامي، فالإعراض عن التراث بعمره الطويل، وتنوعاته الواسعة وتركباته المتطاولة، والارتماء في لجج المناهج الغربية يستبطن بالضرورة الحكم على التراث بالتصحر والجدب المنهجي، وفقدان الآليات العلمية والمنهجية، وممن تجرأ على التصريح بإعلان هذه التهمة الجائرة: نصر حامد حين قارن بين ثقافة الغرب وثقافة التراث فقال: «الأولى غنية بالعلوم والفنون والآداب والنظم السياسية والتيارات الفلسفية، وأما الثانية فهي شظف، لا تقدم حلا لمشكلة واحدة، الأولى تمثل شرايين الحياة الفاعلة النشطة، والثانية مجرد نفائس قديمة معروضة في متحف للزينة لا نفع لها إلا مجرد متعة النظر»[1]، وهذا تنكر لتاريخ التراث وقفز على حقائق الواقع، وهو متضمن للتعالي على التراث والاستخفاف به، يقول جلال أحمد أمين في تعقيبه على ما دعى إليه أركون من نقد كل التراث في ضوء الاكتشافات الحديثة: «إذا لم نقرأ في هذا كله موقفا بالغ التعالي

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر حامد (٧٦).

والاستخفاف بالتراث، فما الذي يمكن أن نقرأه فيه؟! وإذا كان هذا هو التجديد المطلوب للتراث، فكيف يكون قتله إذن؟!»[١].

وقد حاول د. طه عبدالرحمن أن يرفع هذه المظلمة عن التراث، فانطلق في مواجهة تلك الدعوى بإقامة منهجه على إثبات أن التراث العربي مشبع بالآليات الإنتاجية، و «بذل أقصى الجهد في استخراج الآليات المنتجة المختلفة التي تكونت وتطورت بها مضامين النصوص التراثية» و «استفرغ الوسع في التوسل بهذه الآليات المستخرجة عند النظر في قيمة هذه المضامين»[٢].

وما كانت هذه الدعوى الزائفة إلا أن أولئك المقترضون يعانون من الجهل بالتراث وأعماقه «فتطاولوا -كما يقول طه عبدالرحمن - على البت فيما لا يفهمون، مع إيجابهم على الناس قبول كلامهم فيه وترك ما يؤثر من خلافه، والحق أن قلة اطلاعهم على معارفه وضعف استئناسهم بمقاصده، لا ينازع فيه إلا من هو أقل علما وأضعف أنسا»[٣]، وقد استدل على حكمه هذا بدليلين: الأول: ضعفهم في اللغة العربية، والثاني: نقص علمهم بمعارفه وتتبعهم للآراء الشاذة والغريبة في التراث.

وقد احتوى الاقتراض المعرفي الذي مارسه الخطاب العربي من الفكر الغربي على إشكاليات منهجية مستعصية على الحل، ومتعذرة التجاوز، وتبرز أعقد تلك الإشكاليات فيما يلي:

---

(١) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز الوحدة العربية (٢٠٣).

(٢) تقويم المنهج في تجديد التراث، طه عبدالرحمن (٨١).

(٣) المرجع السابق (١٠)، وانظر في تثبيت جهل نصر حامد بالتراث: التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة (٧٦- ٨٤).

الإشكالية الأولى: الانقطاع السياقي[١]، وذلك أن الخطاب العربي عمد إلى المناهج الغربية وأراد نقلها من سياقها التاريخي الذي نشأت فيه ونمت في أحضانه، وأرغمها على الانقطاع عما لا يمكن أن تبقى من دونه، وهذه العملية مستعصية النجاح في المناهج؛ وذلك لأن كل منهج أو نظرية لابد لها من سياق تاريخي تكون مرتبطة به، ويتمثل ذلك السياق في نوع الأصول المعرفية التي بنيت عليه، وطبيعة الحضارة التي مورست فيها، ونوع الرؤية التي تحدد معالمها، وهذه حقيقة اعترف بها أقطاب الفكر العربي المستورد[٢]، كما اعترف بها عدد غير قليل من المختصين في المثاقفة بين الحضارات[٣].

وقد حاول بعض المقترضين أن يتخلص من هذه الإشكالية، فأخذ يذكر بأن ما اقترضوه لا ارتباط له بأصول فلسفية أو أرضية غربية، فأحدهم يقول: «ليست البنيوية فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود»[٤]، وهذا حكم مستعجل، مخالف لأصحاب النظريات أنفسهم، ولعدد غير قليل من رواد الخطاب العربي، ولهذا يقول محمود أمين العالم: «مختلف الاتجاهات في نقدنا الحديث والمعاصر - عامة - هي أصداء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم إبستمولوجية وأيديولوجية»[٥].

---

(١) انظر: الاختلاف الثقافي، سعد البازعي (٥٠- ٦٠، ٦٧)، والعلمانية الجزئية والشاملة، المسيري (١/٦٠، ٢٧٨)، وعن الإمامة والسياسة، علي مبروك (٢٧)، واعترافات علماء الاجتماع، أحمد خضر (٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢ -٣٥).

(٢) انظر: نحن والتراث، الجابري (٢٦)، وخطاب المنهج، عباس الجرار (٤٠)، وإشكالية تأصيل الحداثة، عبدالغني بارة (١٤٠)، والمرايا المحدبة، عبدالعزيز حمودة (٣٦-٣٧).

(٣) انظر: الاختلاف الثقافي، سعد البازعي (٦١).

(٤) انظر في هذا النص ونصوص أخرى: إشكالية تأصيل الحداثة، عبدالغني بارة (٣٥، ١٣٦)، وانظر أمثلة أخرى: حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، عبدالرحيم السلمي (٦١١).

(٥) الفلسفة العربية المعاصرة، ندوة مركز الوحدة العربية (٧٥)،نقلا عن: إشكالية تأصيل الحداثة (١٤١).

الإشكالية الثانية: انعدام التناسب، فالخطاب العربي لم يراع في استعارته للمناهج الغربية الاختلاف بين الأرضية التي نمت فيها تلك المناهج وبين الأرضية التي يريدون نقلها إليها، فهي مختلفة معها إلى درجة التناقض، فالتراث العربي يقوم على المستند الديني، ولم يعرف الانفصال الذي عرفه الفكر الغربي وقام عليه بين الديني والدنيوي، والتراث العربي أيضا تظهر فيه الجوانب الروحية والغيبية بوضوح، وهو يتميز برسوخ الحقيقة العملية والسلوكية فيه[1]، وهذه أمور جوهرية تفتقدها الأرضية الغربية، «فالذين يقرؤون الإسلام والتراث والتاريخ والأنماط المجتمعية الإسلامية، ومختلف ظواهرها من خلال ما يسمونه المنهج العملي القائم على الموضوعات والنماذج المستمدة من النمط الحضاري الأوروبي ماضيا وحاضرا، ليسوا من العملية في شيء، وليس منهجهم علميا، بالرغم من كل ادعاء.... لأن من غير العملي أن نقرأ الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من خلال منظري التجربة الأوروبية، وعبر نظرة الغرب إلى نفسه وإلى العالم»[2].

وهذا الانعدام أوقعهم في مآزق منهجية كبيرة، وتجاوزات لحقائق تاريخية رهيبة.

وقد حاول بعض أقطاب الخطاب العربي أن يتخلص من هذه الإشكالية، فأتى الجابري بما أسماه «تبيئة المفاهيم»، ويقصد بها: أن يحدث ملائمة بين المنقول والحقل المعرفي المنقول إليه، فهي تعني «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه، تمنحه المشروعية والسلطة»[3].

---

(١) انظر في خصائص التراث العربي: تقويم النهج في تجديد التراث، طه عبدالرحمن (٢٦)، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبدالرحمن (١٨).

(٢) الإسلام في معركة الحضارة، منير شفيق (١٦٨)، واعترافات علماء الاجتماع، أحمد خضر (٣٣)، ومشكلة الثقافة، مالك بن نبي (٣٧).

(٣) المثقفون في الحضارة العربية، الجابري (١٠).

ولكن تلك التبيئة التي مارسوها قاصرة جدا، لأنها مورست في الأطراف وابتعدت عن مركز الفكرة، فأخذت بالتعديل في القشور وابتعدت عن اللب، فلم تمس الأفكار الأصلية التي هي محل البحث بسوء، فضلا عن نقص الملكة العلمية التي تؤهل لممارسة هذه العملية[١].

ومع ما اشتمل عليه الخطاب العربي من إشكاليات معرفية راجعة إلى طبيعة الاقتراض نفسه إلا أنه تلطخ بإشكاليات أخرى راجعة إلى طريقة الاقتراض، فالطريقة التي مورس بها لم تكن مبنية على منهجية علمية مؤصلة؛ ولأجل هذا وقعت في أخطاء عملية متعددة، ومن أبرز تلك الأخطاء:

الخطأ الأول: عدم الاستيعاب، فالخطاب العربي حين أراد نقل المناهج الغربية لم يبذل الجهد الكافي الذي يتطلبه استيعابها وتصورها ومن ثم نقلها، ولكنه اكتفى بالمعرفة السطحية لها، نتيجة الاستعجال والتهور وعدم التؤدة، وهو أيضا لم يحرص على الوقوف عليها في مصادرها الأصلية، وإنما اعتمد على النقولات عنها، فوقعوا في تقليد التقليد[٢]، وهذا القصور أقر به بعض أقطاب الخطاب العربي نفسه، وفي هذا يقول محمود أمين العالم في تقييمه للبنيوية في ممارستها العربية: إن تلك الممارسات «لا تستند إلى أسسها وجذورها الإبستمولوجية، التي نشأت عليها في أوروبا، فهي لا تستخدم في العالم العربي كنظرية أساسا، وإنما كمناهج وعمليات إجرائية فحسب»[٣]، فالخطاب العربي نفسه يعترف بأن تصوره للفكر الغربي ناقص، وقد سجل عدد غير قليل منهم أن نقول الفكر الغربي الذي

---

(١) انظر في هذه الفكرة: تقويم المنهج في تجديد التراث، طه عبدالرحمن (٢٥، ٢٧).

(٢) انظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبدالرحمن (١٣٩).

(٣) انظر في هذا النص ونصوص أخرى: استقبال الآخر، سعد البازعي (١٨٤، ١٨٦، ٢٠٢)، وروح الحداثة، طه عبدالرحمن (١٩٠).

علقوا آمالهم عليه لم ينقل كما هو، وإنما وقعت فيه تحريفات متعددة، إما راجعة إلى الترجمة أو إلى المترجم[١].

الخطأ الثاني: اقتراض الناقص، فالخطاب العربي حين عزم على الاقتراض لم يكن يفرق بين ما انتهى بناؤه في الفكر الغربي وبين المناهج التي ما زالت في طور البناء، فعمد إلى مناهج متعددة لم تكتمل بعد في الفكر الغربي نفسه، بل ما زال أصحابها في محاولة تكميلها إما في نفسها أو في وظائفها، تقول يمنى العيد في سياق حديثها عن المناهج الغربية التي يصدرها الخطاب العربي: «مناهج ما زالت هي نفسها تطرح علامات استفهام على بعض أسسها أحيانا، وعلى وظيفتها أحيانا أخرى، أي أن هذه المناهج ما زالت بدورها محاولات»[٢].

الخطأ الثالث: الاستكثار، وقد عم هذا الأمر حتى لم يعد هناك ضابط منضبط في تحديد ما يصلح للنقل وما لا يصلح، وقد بلغ الاستلاب ببعض أفراد الخطاب العربي إلى أن غدا النقل عن الغرب مقصودا لذاته، وأصبح التجديد الحقيقي مرهونا بمتابعة الغرب في كل منهج يحدث فيه، فقد أصبح الشغل الشاغل لأركون مثلا «هو أن يبين لنا ما تقترحه علينا الحداثة الفكرية من برامج للعمل، وما تقدمه من فروض للبحث، وما تثيره من مناقشات، وما تفتحه من أبواب موصدة»[٣]، وبالغ أركون إلى درجة أن تآليفه تكاد تكون معرضا نشيطا للحداثة الفكرية على تعدد مجالاتها.

وهذا ما استاء منه بعض أفراد الخطاب العربي نفسه؛ لأنها تؤدي إلى افتقاد الصرامة الفكرية والوحدة والترابط الموضوعي في المشروع، وتصل به إلى درجة

---

(١) انظر: التراث والحداثة، الجابري (٢٥٤).

(٢) نقلا عن: استقبال الآخر، سعد البازعي (١٢)، وانظر: روح الحداثة، طه عبدالرحمن (١٩٠).

(٣) نقد النص، علي حرب (٨٥).

الغموض، وهو بهذا لا يحقق الاكتشافات الرصينة؛ لأن الاكتشافات العلمية التي تتصف بالقوة والتأثير في الواقع تتعدى مجرد تطبيق مناهج العلوم الغربية في قراءة التراث، من غير أي إضافة تذكر[١].

وهذه الإشكاليات المتراكم بعضها فوق بعض، سواء تلك التي أحدثتها طبيعة الاقتراض أو طريقته تسببت في حدوث إفرازات مضرة بالفكر العربي.

ومن أظهر تلك الإفرازات: طغيان الاضطراب والقلق المعرفي[٢]، فلا يكاد يخلو مشروع من تلك المشاريع التي قدمت عن التراث من تلك الأزمة، وهذا أدى بالضرورة إلى شيوع المفاهيم الغامضة في الفكر العربي، ومن تلك المفاهيم: الحضارة والتقدم والنهضة والإبداع والتراث والعقل العربي، ونحوها[٣]، وقد صور فؤاد زكريا تلك الحالة المرضية في كتابات حسن حنفي فقال: إن القارئ يكاد يعجز «أن يظل محتفظا بقواه العقلية سليمة بعد أن يترقص مع كاتبنا -حنفي- في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع»[٤]، وما كتابات الآخرين عنه ببعيد، ولو أراد المرء أن يتتبعها لخرج بأكوام كبيرة.

ومن التناقضات الشائعة: أن الخطاب العربي المعاصر أكثر من التأكيد على شرط الموضوعية في البحث العلمي، وعلى ضرورة التجرد من أي فكر مسبق بحيث يتعامل مع التراث تعاملا شبه آلي[٥]، ومع هذا فإنه يكرر على أسماعنا

---

(١) نقد النص، علي حرب (٨٤، ٨٣).

(٢) انظر: إشكالية تأصيل الحداثة، عبدالغني بارة (٢٨٩ – ٢٩٨).

(٣) انظر في المفاهيم الغامضة: الخطاب العربي المعاصر، إبراهيم محمود عبدالباقي (١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٦، ٦٢) ، وإشكالية تأصيل الحداثة، عبدالغني بارة (٢٨٩).

(٤) نقلا عن: ازدواجية العقل، جورج طرابيشي(٢/٩).

(٥) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (١٥٥)، ومفهوم النص، نصر حامد (٢٣).

صباح مساء بأنه لا توجد قراءة بريئة، وأن أي قراءة للنص لا بد أن تستتر وراءها بواعث وغايات تمنع الحيادية[١].

ومن التناقضات المدهشة في الخطاب العربي: أنه لا يفتأ ينقد الاتجاه الإسلامي في اعتماده على التراث بأنه ينظر إلى الوراء، ويمتدح بحوثهم بأنها تنطلق إلى الأمام، ومع هذا بذلوا جهودا كبيرة في محاولة تأكيدٍ تراثي لمقولاتهم الحداثية الجديدة[٢].

ومن تلك الإفرازات: الإصابة بالسيلان المنهجي، فلم يعد الاقتصار على منهج محدد الأصول والمعالم والشروط والأهداف محل مدح في الخطاب العربي، بل أضحى محلا للانتقاص والازدراء، لأنه دليل عجز وفشل عن مواكبة الخطاب الغربي، فذلك الخطاب لا يعرف الوقوف عند منهج مخصوص، وإنما هو في تطور دائم، فليس لنا بد من متابعته[٣]، فانتهى بنا الخطاب العربي بحق إلى الإفلاس المعرفي والفوضى المنهجية.

ومن تلك الإفرازات: القفز على حقائق التاريخ، فلم يعد للتاريخ حرمة أو تقدير إذا واجه مقتضيات المناهج الغربية، فمصير حقائقه مرهونة بموافقتها، فالمقبول منها ما ظفر بالانسجام مع تلك المناهج، والمردود منها والمحكوم عليه بالإعدام ما خالفها أو لم يتسق معها، وسيأتي في ثنايا البحث أمثلة للموقفين، ومن الأمثلة المحزنة على ذلك: ما ذكره محمد أركون، فإنه اعترف بأن من عوامل حفظ القرآن كون المسلمين يقرؤون به في الصلاة، إلا أنه قفز على التاريخ فقال: «لكن لهذا الاستخدام بالذات تاريخ لا نعلمه، بمعنى أننا لا نعرف متى بدأ المسلمون

---

(١) انظر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، محمد أركون (١٤)، ومفهوم النص، نصر حامد (٢٠٥).

(٢) انظر: المرايا المحدبة، عبدالعزيز حمودة (٤١).

(٣) انظر: نقد النص، علي حرب (٨٤، ٨٥)، ونقد العقل الإسلامي عند أركون، مختار الفجاري (١٢).

يستخدمون النص القرآني كنص عبادي في الصلوات والطقوس، ولا كيف تطور ذلك على مدار التاريخ»[١]!!

وفي الحقيقة فإن التاريخ الإسلامي الأصيل المنضبط بالمنهجية العلمية يعد عقبة كؤود في تمرير إيديولوجيات الخطاب العربي العلماني المعاصر، ولأجل هذا عمد ذلك الخطاب إلى توجيه الاتهام للتاريخ الإسلامي بأنه تاريخ مؤدلج ومشوه، وشنوا عليه غارات متعددة، فالتاريخ الإسلامي في زعمهم يعاني من سيطرة الإيديولوجيات المسبقة، ولأجل هذا فهو دائما يُكتب من وجهة نظر السلطة المركزية المهيمنة في المجتمع، وبالتالي فإنه لم يُؤَرَخ لكل التاريخ الإسلامي، فقد أُهملت فيه جوانب كثيرة لها أهمية بالغة في بناء الفكر! فالتاريخ الإسلامي كان معنيا بتاريخ الفئة التي كانت تعيش في المدن وضواحيها، وأما المناطق النائية والجبال العاصية والبوادي الشاسعة فلم يكن أحد يأخذها بعين الاعتبار، مما أفقدنا تراثا معرفيا مؤثرا[٢]!!

وكذلك الكتب التي ألفت عن السيرة النبوية المطهرة لم تسلم من الإيديولوجيا والخلل المنهجي في زعمهم، وبالتالي فإن السيرة التي نُقلت إلينا ليست سيرة حقيقية عن النبي ﷺ، وإنما هي سيرة خيالية متعالية على التاريخ، فالناس يقرؤون ويتأثرون ويقتدون الآن بسيرة مزيفة غير مطابقة لحقيقة ما كان عليه النبي ﷺ، وأما السيرة الحقيقية فقد اختفت إلى الأبد[٣] !!

وكذلك فإنا افتقدنا مصادر تاريخية هامة نتيجة الصراعات الإيديولوجية في التاريخ الإسلامي، مما جعل التوصل إلى الصورة الحقيقية لما كان عليه العقل الإسلامي متعذر[٤].

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (١٥٥).

(٢) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (٧٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٣،١٠١، ١٣٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٤٣، ١٤٥)، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (٩٧-٩٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٤٥).

وكذلك هو الحال في المنهجية التي كُتب بها التاريخ الإسلامي، فتلك المنهجية تعاني من فقدان الطريقة الصحيحة في كتابة التاريخ، فهي معتمدة على طريقة السرد الوقائعي والتحقيب الزمني، وهي طريقة ثبت فشلها في العلم الحديث[١].

كل هذه الاتهامات للتاريخ الإسلامي جاءت نتيجة الانطلاق من المنهجيات التي طبقتها مدرسة الحوليات الفرنسية على التراث المسيحي[٢].

وإذا ما سأل القارئ الحريص على الوثوق في بنائه المعرفي وعلى الانضباط في نتاجه العلمي والعملي: ما الدليل على صحة تلك المنهجيات التاريخية الفرنسية؟ وما الدليل على أنها تمثل المنهجية العلمية الصحيحة، وما المبررات العلمية التي تجعلنا نأخذ بها دون غيرها من المنهجيات؟ وما الدليل على أن التاريخ الإسلامي مفتقد للموضوعية بحيث لا يمكن الوصول للصورة الحقيقية له؟ وما الدليل على أن السيرة النبوية الحقيقية ضاعت ولم تنقل إلينا؟ وما المواد الخيالية المتعالية التي دخلت في السيرة النبوية ونحن لا نشعر بها؟ وما مدى مطابقة وصفهم للتاريخ لواقع المصادر التاريخية المعتمدة؟ وسيفاجأ القارئ بأنه لا يجد جوابا عن كل تلك الأسئلة المنهجية الجوهرية، مما يؤكد عمق الخلل المنهجي في تلك الممارسات والتحليلات.

ومن تلك الإفرازات: الاشتغال بإشكاليات الآخر، فقد ازداد الفكر العربي باقتراضه من الغرب عددا كبيرا من الإشكاليات المعرفية التي كان الفكر الغربي يشتغل بها، بل تجاوز بعضها ورمى بها في سلة المهملات، فأخذ الخطاب العربي نتيجة لاقتراضه الأعمى يشتغل بها نفسها، مما جعل الخطاب العربي يفكر خارج الواقع، فلم يستفد إلا مزيدا من الإرهاق والتعب والتشتت في الأودية

---

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (١٠٠، ١٠٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٤٩).

القاحلة، بل وصل الحال بالخطاب العربي إلى أن أهمل القيم والمثل التراثية واستفرغ وقته في الاشتغال لحساب قيم ومُثُل أمم أخرى[1].

الأمر الثاني من مواطن الخلل المنهجي في الخطاب العربي: خفوت اللغة الاستدلالية، فالخطاب العربي مليء جدا بالدعاوى النظرية التي تقتضي البداهة العقلية والعلمية ألا تقبل حتى يقام عليها الدليل الذي يثبت صحتها، ولو ذهبنا نذكر أفراد تلك الدعاوى لاستغرق ذلك وقوتا طويلا وجهدا مضنيا، ومع كثرة تلك الدعوى إلا أنا نلاحظ خفوتا ظاهرا في إقامة الأدلة عليها.

وهذا الضعف في استعمال الأسلوب البرهاني راجع إلى أن الفكر العربي ركز في استفادته من الفكر الغربي على المناهج التاريخية والاجتماعية والسياسية، وهذه المناهج لا تهتم باللغة البرهانية، وإنما تعتني بالتحليل والتفسير، وأغفل أولئك الاستفادة من المناهج المنطقية الاستدلالية التي تتنمّى بها الملكة البرهانية، وتستدعي الاستدلال المركز على الأفكار والدعاوى، ولك أن تلقي نظرة على كتب د/ طه عبدالرحمن، فإنك تلحظ الروح البرهانية في كتبه والنفس الاستدلالي التركيبي، وسبب ذلك راجع إلى أنه اهتم بالمناهج المنطقية وتفعيلها في بحوثه وعلمه.

والأمثلة التي تؤكد وجود الإهمال الكبير للغة الاستدلالية طافحة في خطاباتهم، ومن أظهرها: **دعوى التفسير السياسي في بناء الأصول العقدية والعلمية، وسيأتي إثبات ذلك مفصلا،** ومن أمثلة اللغة المرسلة الخالية من البرهان: إقدام أصحاب الفكر العلماني على إنكار حقائق تاريخية مستقرة، ثم لا يقدمون أي دليل على قولهم، ومن ذلك -مثلا -: قول عبدالمجيد الشرفي في سياق تشكيكه في لزوم عدد الصلوات الخمس: «من الواضح أن الأخبار المروية عن ظروف تحديد الصلوات المفروضة عند المعراج، وتلك المساومة الشهيرة

---

(١) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المسيري (١١٢/١).

بين الله والرسول، والتي آلت بإيعاز من موسى إلى تخفيف عددها من خمسين صلاة في اليوم إلى خمس، إنما تنتمي إلى الذهنية الأسطورية، وليست جديرة بأية ثقة»[١]، ونحن إذا سألنا ما الدليل على وضوح هذا الإنكار أو ما الدليل على صحة دعواه لا نجد ذلك في كلامه، أليس هذا خللا منهجيا رهيبا يؤول إلى السطحية والمصادرة المنافية للنفس العلمي البناء؟!

ومن صور خفوت الأسلوب البرهاني عندهم: أنهم لم يهتموا بإقامة الأدلة على صحة ما اقترضوه من مناهج الفكر الغربي، فلم يجتهدوا في بيان صحة ما تبنوه منها، وكأن نقلها من الغرب دليل كاف على وجوب التسليم بها!!

وخفوت النفس البرهاني زاد جرأتهم من الإقدام على ارتجال الأحكام الكبيرة والمجازفة في ذكرها من غير أي تحسب للمسؤولية العلمية والمعرفية، فضلا عن الدينية أو التاريخية[٢].

وذكر الدعاوى غير البديهية في البحوث العلمية النقدية التجديدية من غير دليل يدل على صدقها هو في الحقيقة مستبطن لخيانة فكرية، وعدم اعتبار لعقول الآخرين.

أما الخيانة الفكرية، فمن المعلوم أن البحوث العلمية ترقى ويعلو شأنها بجدية أهلها وانضباطهم في مناهجهم وأقوالهم وعباراتهم ونتائجهم، فأي جدية في إطلاق الدعاوى من غير دليل؟! وأي إشغال للفكر وإزهاق له بمثل هذه الأحكام المجردة من الأدلة التي تدل على صدقها؟! فمتى ما كان الباحث مطلق القلم يطلق ما يريد على ما يريد من غير اهتمام منه بإثبات صحة ما أطلقه، فهو في الحقيقة خائن لهذا الفكر الذي أثقله بدعاواه، وأشغل أهله عما هو أنفع وأصلح له، وكم تجرع الفكر العربي من الدعاوى المجردة والمرسلة؟! وكم ذاق الويلات

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٦١).

(٢) انظر بعض أمثلة ذلك: العلمانيون والقرآن، أحمد الطعان (٣٩٥ -٤٠٧).

التي تسببت في تأخره وتذبذبه وتشتته، حتى أصبح المصلحون منشغلين بدفع تلك الدعاوى عن الجانب البنائي والابتكاري في الفكر والمعرفة.

وأما عدم اعتبار عقول الآخرين، فكيف تدعي شيئا غير بديهي ثم تطلب تصديقه من غير دليل؟!، فأي مصادرة لعقول القراء أكبر من أن أدعي صحة شيء أطلب منهم تصديقه، ثم لا أذكر ما يدل على صحته؟!، وكيف أطلق على طائفة من الباحثين أو أصف علما من العلوم بوصف فيه اتهام وتنقص من مكانته، ثم أطلب منهم قبوله من غير أن أذكر دليلا يدل على صحة الدعوى، فهذا لا يقبله أي عاقل فضلا عن العلماء والباحثين عن الحقيقة الصادقة.

إن القارئ الحصيف لكثير من نتاج الفكر العلماني العربي يؤلمه جدا غياب اللغة البرهانية في تلك البحوث، والابتعاد عن الأسلوب الاستدلالي فيها، هذا في مقابل كثرة التحليلات والاستنتاجات المعرفية المنسوبة إلى التراث، فمما لا شك فيه أن المشاريع النقدية تميزت بإظهارها لقدر كبير من الأفكار والمضامين المعرفية في التراث العربي، وإبرازها لكثير من الوقائع التاريخية، ولكن القارئ الذي يتطلب الوثوق في معارفه حين يسأل عن البراهين التي تدل على صدق تلك المضامين أو واقعيتها لا يجد لها وجودا في تلك البحوث إلا ما ندر، وهذا يفقد تلك المشاريع المصداقية والمنهجية العلمية الأصيلة البناءة.

الأمر الثالث: التعميم في النتائج والأحكام، فما إن يقف المفكر على حالة واحدة في فترة من فترات الفكر الإسلامي يفهم منها أنها تدل على حكم ما، فإنه لا يتردد في تعميم حكمها على ذلك الفكر كله أو حتى على ذلك الجيل الذي وقعت فيه تلك الحادثة بأكمله، ومن أمثلة ذلك: ما فعله محمد أركون، فإنه لما قرر أن القول بخلق القرآن مرتهن بالحالة السياسية قال: «وهذا المثال يبين الرهانات السياسية للعقائد الإيمانية»[1]، **ومن أمثلة ذلك أيضا: ما سيأتي ذكره في**

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (١٣٢).

ثنايا البحث من أن بعض أصحاب التفسير السياسي حكم على الفكر الإسلامي بالخضوع للمنطلق السياسي بناء على أحداث جزئية في التاريخ.

الأمر الرابع: شيوع اللغة التهكمية والاستخفافية بالفكر الإسلامي وبالعلماء والفقهاء، وكيل الاتهامات لهم وعبارات التنقص بهم، وهذا نفس ظاهر في كتابات محمد أركون وعبد المجيد الشرفي ونصر حامد، وغيرهم، فإنهم يكثرون من وصف الفقهاء وعلماء الإسلام بالمتلاعبين بالنصوص والمتسرعين في الأحكام وبالانتهازية، وبأنهم اجتراريون تسطيحيون اسقاطيون، ومتحجرون وضيقوا الأفق، وأنهم يهرفون بما لا يعرفون، وأنهم خاضعون لأهوائهم في بناء الأحكام الشرعية، ونحوها من الألقاب السوقية[1]، وهذه الألقاب لا يلجأ إليها إلا ضعيف الحجة وضحل المعرفة ومن فقد أخلاقيات البحث العلمي الأصيل.

والمنهجية العلمية تأبى استعمال مثل تلك الألقاب؛ لأنها لا تقدم للفكر شيئا، ولم تكن يوما ما دليلا تُبنى عليه أفكار ومنجزات علمية راقية، بل هي دليل على انحطاط الفكر وسطحيته وضحالته.

ويفاجأ المرء في المقابل بألقاب المدح والثناء على أنفسهم بأنهم أهل العلم والتجديد، وأن قراءتهم للتراث هي التي تمثل العلمية الحقيقية، وأنها التي تقدم الحلول الجذرية لما تعانيه الأمة من تخلف، وكذلك نجد الثناء على من يرونه موافقا لهم، أو يمكن أن ينتفعوا بأفكاره ولو بتعسف كما نجده في مدحهم للزنادقة والضلال في تاريخ الإسلام كابن الراوندي وأبي حاتم الرازي، والجعد ابن درهم والجهم بن صفوان، وغيرهم كثير.

---

(١) انظر: من الاجتهاد إلى نقد الفكر الإسلامي، محمد أركون (٣٨، ٣٩، ٩٧)، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (١١، ٢٩)، وتاريخية الفكر العربي، محمد أركون (٢٩٧)، ومفهوم النص، نصر حامد (٣٠١)، وغيرها كثير .

الأمر الخامس: الانتقائية المبعثرة، والمراد بهذه الظاهرة: غياب المنهجية العلمية والمعايير الواضحة في التعامل مع الأفكار وكيفية الانتقاء منها.

ومن أمثلة تلك الانتقائية: انتقاء الأفكار الموجودة في التراث التي يمكن أن توافق الفكرة المستوردة وإبرازها وامتداحها على أنها تمثل التنوير والتحرر الفكري، من غير مراعاة للظروف المحيطة بتلك الفكرة التراثية أو نظر إلى الأسس المعرفية التي انبنت عليها، أو اعتبار للمنظومة الفكرية الداخلة في نطاقها، فوقعت الانتقائية المتصفة بعدم الاتساق وبعدم ظهور المبرر المقنع للأخذ بهذه الفكرة دون غيرها، ومن أظهر الأمثلة على ذلك: استغلال قول المعتزلة بخلق القرآن في رفع القداسة عن القرآن الكريم وأنسنته - إرجاعه إلى الإنسان-[1]، مع أن قول المعتزلة مختلف عما يريدون الوصول إليه في المنطلق والمآل، وفي الموقف من تقديس القرآن واحترامه، والغريب حقا أن نصر حامد ينتقد أركون في تعامله مع قول المعتزلة بخلق القرآن، ويصفه بأنه وقوع «في شراك القراءة الانتقائية النفعية، التي كثيرا ما ينعى على الخطاب الديني الوقوع فيها»[2].

وقد زادت كثافة الانتقائية المبعثرة حتى وصلت إلى درجة العبث بالتراث، فتحول الخطاب العربي إلى مجرد خطاب تدميري هدمي يشيع الفوضى والاضطراب في الأوساط الثقافية من غير أي إحساس بالخوف من المطالبة بالدليل أو البرهان.

ومما يزيد من سوء ظاهرة الانتقائية المبعثرة أنها لم تقتصر على التعامل مع التراث فقط، بل - وللأسف - وقعت حتى في التعامل مع التراث الغربي أيضا، فإن أصحاب المشاريع النقدية المستعارة لم يتصفوا بالاتساق في صنيعهم، وإنما أصيبوا بداء الانتقائية والخلط المبعثر بين الأفكار المختلفة في الأسس والمتناقضة

---

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (٢٧٨)، والنص والسلطة والحقيقة، نصر حامد (٩٦).

(٢) الخطاب والتأويل، نصر حامد (١١٣).

في المنطلقات، فترى أحدهم يستعير فكرة من منظومة فكرية لها طبيعتها الخاصة، ويؤلفها مع فكرة أخرى مستعارة من منظومة أخرى لها طبيعتها الخاصة، ويأتي بآلية نقدية هي الأخرى مختلفة عن غيرها[١].

والانتقائية بنوعيها لها أبعاد معرفية واسعة، فهي تؤدي بالضرورة إلى عدم الاطراد والاتساق في تلك المشاريع، وتؤول إلى التنافر بين آلياتها وأفكارها، وتنتهي بالهشاشة في المفاهيم وبالخلخلة في النتائج[٢].

الأمر السادس: غياب الهم البنائي، فالخطاب العربي انطلق في مشروعه النهضوي - في زعمه - من أن الوضع العربي يعاني من أمراض مزمنة، فذهب إلى الغرب يبحث عما يمكن أن يعالج به تلك الأمراض، ومازال في مرحلة تشخيص الداء والبحث عن طبيعته وأسبابه، فقد أخذ التراث طولا وعرضا ينقد فيه، ويمارس فيه عبثه التحليلي، فكل آلياته ومناهجه تغلب عليها الطبيعة التحليلية النقدية، فاستغرق جهودا في التحليل بلغت عقودا من الزمان، ولم ينتقل إلى المرحلة البنائية، التي تمثل التجديد والخروج من التيه فعلا، ولم يُقدم لنا مشروعا متكامل المعالم والوسائل والأهداف، بحيث نستطيع أن نبني عليه فكرا إنشائيا نتجاوز به إشكالياتنا، فهاهو أركون يقول: «لا يطلبن أحد مني البديل، فالبديل ليس جاهزا»[٣]، ويذكر عن نفسه بأنه لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها، ولا يعطي حلولا أخيرة للمشكلات التي ينظر إليها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش[٤]، ومع هذا يصف عمله بالعلمية والتجديد!!

---

(١) انظر في الاعتراف بهذا الخلط: الخطاب العربي المعاصر، محمد الجابري (١٤)، والفكر العربي قراءة علمية، محمد أركون (٢٣٠) وانظر: استقبال الآخر، سعد البازعي (١٦٥).

(٢) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبدالرحمن (٤٢).

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، أركون (٢٩٣).

(٤) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (٢٢٩).

ويصف نصر حامد أبو زيد مشروع أركون فيقول: إنه «تعبير عن الترويج لنهج نقدي أكثر من تعبيره عن بناء منظومة فكرية أو نسق متين»[١].

وقد حاول أركون أن يبرر اختفاء الهم البنائي البديل في مشروعه بأنه ما زال يسعى إلى فتح الخطوط العريضة للمشروع، ولكن هل يعقل كما يقول علي حرب أنه حتى «الآن ألف عدة كتب تنطوي على عشرات المباحث، وتقع في مئات الصفحات إن لم يكن أكثر، فهل يعقل أن يكون كل ذلك مجرد فتح خطوط للبحث أو مجرد خطط لدراسة مقبلة؟!»[٢].

وغياب الهم البنائي والاستغراق في التحليل أوقع بحوثهم في التكرار الممل، فلا تكاد تجد كتابا لأركون[٣] أو حسن حنفي مثلا يشتمل على فكرة جوهرية جديدة.

الأمر السابع من الأمور التي أفقدت الخطاب العربي إمكانية تجاوز الأزمات: الاختزالية الشديدة، وذلك أن أصحاب المشاريع النقدية للتراث العربي عمد كل واحد منهم إلى دراسة كل التراث بجميع مدارسه وأطواره وتطوراته وفنونه وعلومه، مما لا يقدر على جمع شتاته إلا مؤسسات ضخمة وبجهود مضنية، وفعلهم ذلك راجع إلى التهور الذي يعانون منه، واضطرهم صنيعهم ذلك إلى اختزال قضايا كبيرة في التاريخ الإسلامي في أحداث لا تمثل الفكر بتمامه، ومن أمثلة ذلك: اختزال الجابري لبداية العقل العربي فيما أسماه عصر التدوين، واختزل كل العلوم الإسلامية في بداية واحده، مع أن العلوم الإسلامية التي تمثل العقل العربي مختلفة في تاريخ تدوينها، كل علم بحسبه، ولكنه لم يراع ذلك الاختلاف،

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر حامد (١١٤).

(٢) نقد النص، علي حرب (٨١).

(٣) انظر: تأكيد التكرار في بحوث أركون: إسلام المجددين، محمد حمزة (٩١).

واختزل تلك البدايات في بداية واحدة، ومع هذا فقد اضطر إلى أن يتراجع عن تلك البداية في العقل السياسي العربي وتجاوزه إلى عصر النبوة.

ومن أمثلة ذلك: القول بأن الفكر السني يتمثل في جهود الأشعري، وأن الفكر الأصولي يتمثل في رسالة الشافعي[1]، مع أن كلا من العلمين قدمت فيه جهود أخرى تعد إضافة هامة في العلم لم توجد فيما سبقها[2].

الأمر الثامن من الأمور التي أفقدت الخطاب العربي الخروج من الأزمات: الانعزالية البحثية، فالخطاب العربي يعاني من مرض الانفرادية الوحدوية في التحليل والتفكيك واستخلاص النتائج، فقد أعرض أصحاب المشاريع الضخمة كل واحد منهم عن الاستفادة من مشروع معاصره، بل أعرض حتى عن ذكره أو الإشارة إليه، وأصبح أمة وحده، وقام بأدوار أهل التخصص، فهو فقيه أصولي محدث متكلم مؤرخ لغوي بلاغي نحوي عالم بالنفس وبالاجتماع، يمارس اجتهادا مطلقا في كل تلك العلوم، وينقد ويحلل ويتوصل إلى النتائج، ويبني ويهدم ويحكم ويحاكم، وكأنه لا يوجد في الساحة إلا هو، وهذا الحال أفقد تلك المشاريع اللغة التحاورية التكاملية، وأوقعها وأوقع التراث العربي في تناقضات لا نهاية لها، وقد اعترف حسن حنفي ومحمد أركون بهذه الانعزالية وبينا آثارها على مشروعاتهم[3]، ولقد أحسن علي حرب حين وصف أصحاب تلك المشاريع، فقال: «كل واحد منهم يرى أن مشروعه هو الأكثر شمولية وجذرية، والأكثر قابلية

---

(١) انظر: السلطة والنص والحقيقة، نصر حامد (٥٧).

(٢) انظر أمثلة أخرى من الاختزال: نقد العقل الإسلامي عند أركون، الفجاري (٦٢)، ومذبحة التراث، طرابيشي (٧٣).

(٣) انظر: التراث والنهضة قراءة في أعمال الجابري، مركز الوحدة العربية (٢١٦)، وقضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (٥٦)، وانظر في تأكيد هذه الانعزالية: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري (٧٠)، ونقد العقل الإسلامي عند أركون، الفجاري (١٧٠).

للتحقق، كل واحد يتصور أنه القابض على الحقيقة التي بها يخرج المسلمون من عقلية القرون الوسطى إلى عقلانية الحداثة، كل واحد يعتقد أن مشروعه يؤول في حال الأخذ به إلى تبديل الحياة العربية بكل وجوهها»[١].

وهذه الانعزالية لا تؤدي إلا إلى تسرب خطير للبنية الفكرية، وتبدد عريض للمنظومة المعرفية العربية، ومن ثم تشتت واسع في أودية المهالك.

---

(١) الممنوع والممتنع، علي حرب (١٣٥).

الفصل الأول

حقيقة التفسير السياسي
تعريفات ـ وتفريعات

مفهوم التفسير السياسي للفكر

المقصود بالتفسير السياسي هو: أن الفكر الإسلامي بجميع أطيافه كان ينطلق في بناء أصوله المعرفية ومواقفه العلمية من منطلقات سياسية لم يراع فيها المنطلق الديني أو المعرفي، فالآراء التي قررت فيه هي في حقيقتها كانت آراء سياسية عُبر عنها بلغة دينية، وكذلك الحال في ظاهرة الفرق المنقسمة في الفكر الإسلامي، هي في الحقيقة أحزاب سياسية تتصارع فيما بينها على السياسة، ولكنها غلّبت الطابع الديني.

فالتقريرات العقدية والعلمية عموما التي يقررها العلماء خاضعة للرغبات السياسية، فبناء الأصول العلمية والمذاهب العقدية وتأصيل المنهجيات المعرفية المركبة كان خاضعا للميول السياسي للفرد الذي يساهم في إنشاء تلك المسائل،

فالميول السياسية لها أثر بالغ في توجه المبادئ التي يقررها، وهي المنطلق الحقيقي في بناء الفكر.

والمواقف السياسية التي يشتمل عليها التفسير السياسي تنقسم إلى قسمين، وهما:

الأول: المواقف الموالية للسلطة الحاكمة، ومعنى التفسير السياسي في هذا الموقف: أن المبادئ العلمية والأصول المعرفية صيغت بناءً على ما يتوافق مع رغبة الحاكم، وما يلبي حاجته السلطوية أو شهوته النفسية.

وهذا الموقف أكثر ما يوصم به الفكر السلفي، فقد صرح عدد من أصحاب التفسير السياسي بأن أئمة الحديث والفقه كانوا يسيرون مع مصالح السلطة حيث سارت[1]؛ وذلك لأن الغلبة المعرفية والعلمية كانت له في بداية تشكلات الفكر الإسلامي؛ لأنه الأصل الذي بقي على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، ففي عصر بني أمية وبدايات عصر العباسيين كان المنهج السلفي هو المنهج المتبع في أوساط الأمة، وهو المنهج الذي يتبعه الولاة والرعية على السواء، ولا يعني هذا أنه ليس لغيره من المناهج وجود، وإنما يعني فقط أنه المنهج الوحيد الذي كان سائدا ومتبعا ومؤثرا، وهذا يقتضي بالضرورة أن يكون أتباعه هم الذين ساهموا في صياغة الأصول المعرفية الكبرى التي تقوم عليها العلوم الإسلامية، سواء في أصول الفقه أو في أصول الحديث (منهج المحدثين) أو في أصول الدين أو في أصول التفسير، فهذه العلوم الأصول كان بناؤها في الأصل على مقتضى منهج السلف، والطريقة السائدة فيها هي طريقة السلف، ثم بدت الخروقات تظهر والتشققات تطفو على السطح.

الثاني: المواقف المعادية للسلطة الحاكمة، ومعنى التفسير السياسي في هذا الموقف هو: أن بعض المبادئ العلمية والمناهج الفكرية إنما صيغت بناءً على ما

---

(١) انظر: حوار الأجيال، حسن حنفي (٤٢٥).

يختلف مع رغبة الحاكم، وما يساهم في هدم سلطته وتقلص نفوذه، ومقتضى هذا: أن ثمة جماعات من العلماء والمفكرين في الفكر العربي قرروا أصولا معرفية وبنوا صروحا علمية لم يكن همهم من هذه البناءات إلا معارضة النظام السياسي القائم في ذلك الزمن، فالقول بالقدر مثلا إنما جيء به بقصد المعارضة لحكم بني أمية ومحاولة التقويض من سلطانهم، وكذلك القول بتكفير صاحب الكبيرة إنما جيء به لمواجهة الحكام في أفعالهم الإجرامية.

وقد أرجع بعضهم مشروع الشافعي في أصول الفقه إلى مناقضة تسلط السلطة الحاكمة، فالشافعي أكد – في نظره - ضرورة أصول الفقه ليقلص من نفوذ رجل السلطة، وكذلك ف «سبب تأكيد الشافعي في رسالته على أهمية امتلاك اللغة والإحاطة بأساليب كلام العرب لفهم الخطاب الشرعي، مما يندرج ضمن تأسيسه لوسيلة من أهم وسائل السلطة العملية التي تستصعب على رجل السياسة»[(١)]، وقرر أن الشافعي إنما أكد على مصدرية النصوص وبذل الجهود في تحديد أصول الاستدلال حتى لا يدع لرجل السلطة مدخلا في استغلال الدين في سياسته[(٢)]، ونقد ابن خلدون وغيره لأنه بحث «عن سبب معرفي محض لنشأة علم الأصول، بعيدا عن أي مقصد اجتماعي أو أي هدف عملي أو سياسي»[(٣)]، ويجب علينا في نظره «أن نعي بأن المقصود الأكبر لدى الفقيه الأصولي لم يكن تقييد اللسان، بقدر ما كان تقييد اليد والسلطان»[(٤)].

وهذا التفسير ينحي جانبا المنطلقات الأخرى التي جرت العادة بأن يكون لها التأثير الأكبر في الفكر الإنساني، كالمنطلقات الدينية الأصيلة والأخلاقية وغيرها

---

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية، عبدالمجيد الصغير (١٧٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٧٤).

(٣) المرجع السابق (١٨١).

(٤) المرجع السابق (١٨٢).

من المنطلقات الروحية الداخلية، ويغلب جانب المؤثرات المادية الخارجية، ويجعل لها الغلبة في تسيير اتجاهات المعرفة والعلم والفكر.

وبما سبق تحصل لنا أن التفسير السياسي الذي نقصده هو القول بأن القضايا العلمية التي خاض فيها الفكر الإسلامي في أول نشأته كان الدافع المؤثر فيها هو الدافع السياسي، وكان المنطلق الحقيقي للخائضين فيها هو المنطلق السياسي، ولسنا نقصد بالتفسير السياسي أن العلماء تكلموا في مسائل تتعلق بالسياسة كمسألة الإمامة مثلا، ولا أن بعض العلماء قالوا بأقوال لها آثار سياسية، ولا أن السياسة بصراعاتها المتعددة تسببت في إحداث إشكاليات معرفية، ولا أن بعض العلماء دخل في حزب المعارضة للسلطة الحاكمة أو كان يتبنى قولا يوافق رغبة السلطة الحاكمة أو يعارضها، كل هذه المعاني لا نقصدها ولا تدخل في التفسير السياسي للفكر الإسلامي، فأصحاب التفسير السياسي حين يمارسون هذا النوع من التفسير هم في الحقيقة يقصدون المنطلق الحقيقي للقول والغرض الأصلي له.

تاريخ التفسير السياسي:

وهذا التفسير وُجدت له استعمالات على نطاق ضيق في التاريخ الإسلامي، ومن ذلك: أن المعتزلة اتهموا معاوية ﵁ بأنه أول من قال بالجبر؛ ليجعله عذرا له فيما يأتيه من الأفعال، واتهموا بعض العلماء بأنه وضع لبني أمية القول بتكليف ما لا يطاق مساندة لهم[١]، ولكن استعمال المعتزلة لهذا التفسير ضيق جدا، فهو لم يكن منهجا متبعا عندهم في تفسير الأفكار العقائدية وغيرها، بل حتى الأفكار التي ذكروا أن السياسة قد جاءت بها لم يتعاملوا معها إلا تعاملا معرفيا بحتا، ولم يبنوا على الوصف السياسي أي فكرة.

(١) انظر: المغني، القاضي عبد الجبار (٨/٤).

ثم تطور التفسير السياسي على أيدي المستشرقين كجولد تسهير، وفان فلوتن وغيرهما، فقد فعّلوه في اتهام أئمة الحديث والفقه بأنهم كانوا عملاء للسلطة الحاكمة، فوضعوا لهم أحاديث وأحكاما عقدية وفقهية تتوافق مع رغباتهم، وفعّلوه كذلك في تبرير خروقات المبتدعة لما كان عليه المجتمع المسلم بأنها إنما كانت لأجل الثورة على تسلط بني أمية.

ثم ظهر هذا النوع من التفسير بوضوح في كتابات أحمد أمين، فقد فسر به كثيرا من الأحداث الفكرية في التاريخ الإسلامي، ثم تلقف ذلك التفسير المفكرون العرب بشغف، وعدوه فتحا كبيرا، وجعله بعضهم معتمده في كثير من تحليلاته التي مارسها في الفكر العربي، وستأتي أمثلة متعددة في ثنايا البحث تثبت ذلك.

منتهى التفسير السياسي للفكر الإسلامي:

الناظر في استعمالات أصحاب التفسير السياسي يجد أنهم جعلوا الفكر الإسلامي في دولة بني أمية وبني العباس وما قبلهما بأكمله مبنيا على الانطلاق؛ إما من موقف المعارضة للسلطة الحاكمة، وهذا الاتجاه يمثل الفكر الحر المتفلت من الاستبداد الفكري، والثائر على التسلط المعرفي والتبلد العلمي، وإما من موقف الموالاة للسلطة، وهذا يمثل الفكر الجامد المحارب للتجديد والتطور والإنتاج، فالسياسة في زعمهم ذات تأثير بالغ في تحولات الفكر وازدهاره وتركيباته المختلفة، فقد «احتلت السياسة مكانة محورية في الحضارة الإسلامية، وعليها قامت عوامل الازدهار، ومنها كانت عوامل الفرقة والانحلال، وبها ومن خلالها قامت المعارك الفكرية، وسالت دماء، وبها حلت أزمات، وكل هذا يعطي الأولوية للسياسي على الفكري في ثقافتنا، ويظل السياسي هو المحرك للثقافي»[1].

---

(١) نقد الفقهاء لعلم الكلام، أحمد محمد سالم (١٤٢).

ويقول الجابري في بيان ضرورة التفسير السياسي للفكر الإسلامي: «الواقع أن أي تحليل لتاريخ الفكر العربي والثقافة العربية، سواء كان من منظور تاريخي أو من منظور بنيوي، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته؛ ذلك لأن الإسلام، الإسلام التاريخي الواقعي، كان في آن واحد دينا ودولة، وبما أن الفكر الذي كان حاضرا في الصراع الإيديولوجي داخل الإسلام/ الدولة كان فكرا دينيا، أو على الأقل ذا علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضا، ولهذا السبب في علاقة مباشرة مع السياسة... وما نريد إبرازه من خلال هذه الملاحظات السريعة هو أن الدور المحرك للحياة الثقافية في التاريخ العربي الإسلامي كان السياسة، لقد قامت السياسة في الساحة الثقافية العربية بالدور ذاته الذي قام به العلم في الثقافة الأوروبية[(١)]، ويذكر أن الفكر العربي يعاني من أزمة ثقافية ارتبطت منذ بداية تشكلها بالسياسة، فكانت السياسة فيها لا العلم هي العنصر المحرك مما جعلها تخضع باستمرار لتقلبات السياسة، وتتأثر بنجاحها وإخفاقها»[(٢)].

ولما انتهى الجابري من عرض فتنة القول بخلق القرآن وربطها بالسياسة خلص إلى نتيجة هامة في نظره، هي أن دولة بني أمية سخرت «كثيرا من المحدثين والفقهاء لصالحها وضربت بهم معارضيها من الشيعة والخوارج والقدرية والجهمية... وسخرت الدولة العباسية في العصر الأول من عصورها كثيرا من رجال المعتزلة أو المحسوبين عليهم والمنسوبين إليهم وضربت بهم معارضيها من أهل السنة... وما زالت الوضعية في خطوطها العامة كما كانت بالأمس، لنختم إذن بالقول: إن علاقة المثقفين بالسلطة بالأمس.. أشبه ما تكون بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم... أما جوهر هذه العلاقة فهي الأمس واليوم التناوب على خدمة

---

(١) إشكاليات الفكر العربي، الجابري (٦٠).

(٢) المرجع السابق (٦١).

سيطرة الدولة وهيمنتها»[١]، وهو يرى أن آراء المتكلمين في العصر الأموي آراء سياسية بالدرجة الأولى, ولكن يعبر عنها بخطاب ديني، ولهذا تراه ينكر على المؤرخين للفرق الإسلامية؛ لأنهم أهملوا «المضامين السياسية التي تحملها آراء أصحاب الفرق، وإذا عرفنا أن الفرق في الأصل أحزاب سياسية، تمارس السياسة في الدين على صعيد المضمون كما على صعيد اللغة والمصطلح (المصطلح السياسي هو نفسه المصطلح الديني) أدركنا مدى التفقير الذي سيتعرض له أي خطاب يدرج ضمن تاريخ الفرق»[٢].

والجابري في تحليله ذلك ينطلق من تبنيه لمفهوم استعاره من الفكر الغربي، وهو مفهوم «اللاشعور السياسي»، وحاصل هذا المفهوم عنده: أن المواقف الدينية وراءها مواقف سياسية هي التي تؤثر فيها، فوظيفة ذلك المفهوم «إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والحديث»[٣]، فهو يتعامل مع الآراء الدينية على أن وراءها شيء مسكوت عنه وهو البعد السياسي ف «التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه»[٤]، وسيأتي في تفاصيل البحث من الأدلة ما يكفي في بيان الخطأ في هذا المفهوم .

ويجعل حسن حنفي التراث الإسلامي منقسم إلى قسمين متضادين ومتصارعين ويقول: «التراث تراثان: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة»[٥]، وانتهى إلى أن التراث الإسلامي

---

(١) المثقفون في الحضارة العربية، محمد الجابري (١١٥).

(٢) العقل السياسي العربي، محمد الجابري (٣٣٠)، والكشف عن مناهج الأدلة – التصدير- (١٧).

(٣) العقل السياسي العربي، الجابري (١٣).

(٤) المرجع السابق (١٤).

(٥) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/٣٦١).

كله مرتبط بالصراع الطبقي في المجتمع، الصراع الذي أحدثته السلطة الحاكمة مع المجتمع، ويقول: «تراث السلطة هو تراث أهل السنة والجماعة، أهل الاستقامة، أهل الرواية والحديث، أمة الإسلام، في حين أن تراث المعارضة هو تراث الشيعة والخوارج والمعتزلة»[١].

وأخذ يطبق هذا التفسير المفتعل على أنواع عديدة من العلوم الإسلامية كالعقيدة والفقه وأصوله والحديث واللغة، وفي كل تلك العلوم جعل ما يقرره أهل السنة هو الفكر الذي يمثل رأي السلطة ويسير في رغباتها، وكل ما قرره سواهم يمثل المعارضة للسلطة[٢].

والتفسير السياسي هو ما فعله نصر حامد أبو زيد أيضا، فإنه يرى أن الفكر العربي يعاني من إشكالية التداخل بين السياسي والديني، وأن أول ما حصل هذا التداخل في حوار السقيفة الذي كان بين الصحابة ﷺ حين قصرت الخلافة في قريش بناءً على أساس ديني، ثم تتابعت تدخلات السياسة مع الدين في حروب الردة، وظاهرة المرتدين وأحداث قتل عثمان، والصراع بين علي ومعاوية، ففي كل هذه الأحداث كان الفكر الديني تابعا للسياسة تبعية تكاد تكون تامة[٣].

ثم استمر التداخل في عصر بني أمية حين رفعوا الجبر تمريرا لمطامعهم، وكان رد الفعل هو القول بالقدر، وكذلك الصراع بين مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث، فمنهج أهل الحديث «منهج فكري ملائم تماما لأهداف أي سلطة سياسية»[٤]، واستمر الحال ليشمل جهود الشافعي والأشعري وصولا إلى رواد

---

(١) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/٣٦١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٦١، ٣٧٢)، ومن العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٥/٤٩٩، ٥٤٧).

(٣) انظر: السلطة والنص والحقيقة، نصر حامد (٥٦)، وانظر أيضا: الخطاب والتأويل، نصر حامد (١٣١).

(٤) المرجع السابق.

النهضة العربية المعاصرة، فكل هؤلاء اختلط فيهم الفكري بالسياسي مما أدى إلى حدوث إشكاليات معرفية وعلمية[١].

والفكر الإسلامي تأسس كما في نظر أدونيس «في أفق إيديولوجي، واتصف مبدئيا بخصائص الفكر الإيديولوجي، ومن هنا كان فكرا جداليا؛ تهمه الوظيفة والفعالية أكثر مما يهمه البحث الخالص عن الحقيقة، ومن هنا أيضا كان فكرا ينفي بعضه بعضا أكثر مما كان فكرا يتفاعل ويتكامل ويعتمد بعضه على بعض في السير نحو المعرفة الأكثر صحة، ومن هنا كان الفكر الذي يسود المجتمع بوصفه الفكر الصحيح الذي يحمل المعرفة الصحيحة هو فكر الطبقة أو الفئة التي تسود سياسيا»[٢].

والفقهاء في نظر محمد سعيد العشماوي: «كانوا فيما يفعلون يضعون أعينهم في قول أو همس أو صمت على الخلافة الجائرة، فلا يصدر عنهم إلا ما يوافق الخليفة وما يرضي السلطان»[٣]، ويقول أيضا: «ولإعطاء الخلفاء تأييدا دينيا لسياساتهم الخارجية؛ قام الفقهاء بقسمة العالم إلى دارين دار السلام ودار الحرب»[٤].

وهذا النفس التحليلي للفكر العربي داخل تحت الروح المادية الطاغية على المفكرين العرب من ذوي الاتجاه العلماني، فتراهم يرجعون كل شيء إلى الأسباب المادية، ولا مجال عندهم لتأثير أنواع أخرى من الأسباب، فالشعوب بجميع مكوناتها الدينية والمعرفية والسلوكية والأخلاقية لا تنطلق إلا من أسباب مادية فقط، وكذلك هي الحكومات في نظرهم.

---

(١) انظر: السلطة والنص والحقيقة، نصر حامد (٥٧).

(٢) الثابت والمتحول، أدونيس (٣/٢١٦).

(٣) الإسلام السياسي، العشماوي (٨٩).

(٤) الإسلام السياسي، العشماوي (٨٧).

وإرجاع الفكر الإسلامي إلى السياسة يعني تجرده من منابعه العليا التي ينطلق منها، ومن تخليه عن التمحور حول دلالات القرآن، ومحاولة الوصول إلى مقاصده الحقيقية، فالمعتزلة بمنهجهم المركب وعلماء الكلام وعلماء التصوف وعلماء أهل السنة بالطبع لا ينطلقون من القصد إلى الوصول إلى مُثُل عُليا أحدثها الإسلام بمنظومته الفكرية التي جاء بها، وإنما من منطلقات سياسية موافقة أو معادية للسلطة الحاكمة في زمنهم.

بل حتى الصحابة ﷺ، الذين تربوا على يدي النبي ﷺ، وعاشوا معه وتأثروا بأخلاقه وأفعاله، كانت أعمالهم وأقوالهم واختلافاتهم وحروبهم ومواقفهم كلها عبارة عن مواقف سياسية في نظر هؤلاء، فما وقع من نقاش وحوار يوم السقيفة لم يكن إلا حوارا ونقاشا وصراعا سياسيا، وحرب الصحابة للمرتدين عن الإسلام لم يكن لأجل أنهم رجعوا عن الإسلام كله أو بعضه، وإنما محافظة على الدولة التي أنشأها النبي ﷺ لهم أو هي حروب قبلية وحسب، فلم يكن لهم غرض ديني نبيل يسعون لتحقيقه، وإنما هو الغرض السياسي وكفى، وكذلك الصحابة حين اختلفوا واقتتلوا في الفتنة التي كانت بين علي ومعاوية ﷺ، لم تكن إلا حروبا سياسية بحتة، صراع على السلطة ولأجل السلطة، وكذلك من اعتزل هذه الفتنة منهم لم يسلم من أصحاب التحليل السياسي، فهم طائفة سياسية محايدة، فالعالم كله في زمن الصحابة ومن بعدهم كان يتحرك في الأغراض السياسية، وكل الأحداث العلمية والدينية على هذا التحليل إنما تسير في تحقيق الرغبات السياسية، ولم يكن للدين وللمثل العليا التي جاء الإسلام بها، وسعى النبي ﷺ في غرسها في قلوب الناس وعقولهم؛ أي ذكر أو تأثير في تحليل أصحاب التفسير السياسي.

وكذلك هو – أعني التفسير السياسي- تجريد للحكومات الإسلامية من الصبغة الدينية التي تميزت بها، فالدولة الأموية والعباسية تنطلق من صِبَغ سياسية

محضة، ولكنها تتستر بالدين وبنصرته، فهذه الدول لا تنطلق من منطلقات دينية كما هو ظاهر، وإنما من مصالحها الشخصية فحسب، فجهادها للكفار، وبذلها للأموال في سبيل نشر دين الله في العالمين، وتجييش الجيوش، واجتهادهم في حماية حياض المسلمين، وحرصهم على قمع كل صاحب بدعة أو زندقة يفسد على المسلمين دينهم، وبناؤهم للمساجد والمعاهد والحصون الإسلامية، ودعوتهم إلى تدوين العلم والسنة النبوية، وحثهم لطلبة العلم وبذل الأموال لهم، وحرصهم على الذب عن سنة النبي ﷺ، ومعاقبة من يكذب عليه، كل هذه الأمور وغيرها كانوا لا ينطلقون فيها من منطلق ديني تمليه عليهم عقيدتهم وإيمانهم بإسلامهم، وإنما كان لتحقيق أغراض سياسية خاصة بهم، هذه هي الصورة الحقيقة لخلفاء بني أمية وبني العباس في المنظور العلماني.

بل إن الهوس العلماني بتسييس كل ما هو ديني وصل إلى مداه في عصرنا الحاضر، فترى بعضهم يُرجع الصحوة الإسلامية بعمقها وتجذرها واتساعها وشمولها وتنوعها إلى الأسباب السياسية أو المادية، ويصم الحركات الإسلامية بأنها ذات أغراض سياسية، وهكذا كل ما هو ديني يتحول تحت المجهر المادي إلى السياسة من العصور المتقدمة الإسلامية إلى عصرنا الحاضر إلى ما سيأتي في المستقبل!!، فلم يكن للروح الدينية والمعرفية التي نجح النبي ﷺ في إنشائها أثر ظاهر في مسيرة تاريخ الأمة الإسلامية، ولن يكون له تأثير في المستقبل !!

أصناف القائلين بالتفسير السياسي:

تعددت مشارب الذين استعملوا التفسير السياسي في بناء الأفكار، وتنوعت اتجاهاتهم، ومن أكثر الاتجاهات التي استعملت هذه الدعوى وحاكمت الفكر الإسلامية إليها أصحاب الاتجاه الماركسي في دراسة التراث، الذين يقوم منهجهم على اعتماد التفسير المادي للفكر، وحاصل هذا التفسير: أن الوعي المعرفي نتاج للمادة، وانعكاس للعالم الخارجي، فليس للروح الدينية - مثلا -

أثر في تحديد المفاهيم والأفكار، وليس لها انعكاس على اتجاه المعرفة، وإنما التأثير للعوامل الخارجية التي يمارسها المرء في حياته، وأظهر تلك العوامل بالطبع العامل الاقتصادي والعامل السياسي والعامل الاجتماعي، فهذه العوامل هي التي تسبب في إثارة الصراعات بين طبقات المجتمع المختلفة، ومن ثم تظهر نتائجها المعرفية والفكرية على الأفراد الذين يعيشون فيه.

فالظواهر الفكرية في المجتمع لا تنشأ بمعزل عن الظواهر الاجتماعية بمكوناتها المختلفة، بل لابد من أن تكون متصلة متأثرة بها، إما تأثير مباشر أو غير مباشر[١]، فحركة الفكر ما هي إلا انعكاس لحركة الواقع، وليس هناك فكر يأتي من جهة أخرى، فالفكر الإنساني لا يبدع مادة تفكيره من ذاته، ولا يخلقها خلقا من عالمه الداخلي منفصلا عن العالم الخارجي المحيط به، فحين تحرك الفكر العربي الإسلامي بفكرة القدر مثلا، لم يتحرك بها إلا لأن هناك ظروفا سياسية واجتماعية أوجبت له اتخاذ مواقف فكرية معينة، وقد يكون السبب المباشر لاتخاذ تلك المواقف ظروف دينية، ولكن هذه الظروف لا بد أن تكون متأثرة بأصلها السياسي أو الاقتصادي، فهي أسباب ظاهرية فقط، وأما الأسباب الحقيقية فهي الأسباب المادية[٢].

وقد عمد أصحاب هذا المنهج إلى الفكر الإسلامي على امتداد تاريخه الطويل، ومعارفه المتنوعة ومذاهبه المختلفة ومناهجه المتعددة إلى إرجاع كل ذلك إلى الأسباب المادية البحتة، إما أسباب اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، بل توغلوا إلى أصل الإسلام ومبدأ الرسالة المحمدية وأرجعوها إلى تلك المبادئ المادية.

---

(١) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية، حسين مروة (٥٥٦/١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦٤٢/١)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (٣١٠/٢)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (١٦٤).

ومن أشهر المفكرين العرب الذين مارسوا التفسير المادي بالتراث الإسلامي حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، وطيب تيزيني في مشروعه «رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة».

ومما لا ينبغي إغفاله هنا هو المناهج النقدية ذات الميول المادية القائمة على إرجاع كل التحولات الفكرية إلى الأسباب السياسية، وجعلها المؤثر الأبلغ في تحديد سير الفكر والمعرفة موجودة حتى في الفكر الغربي الحديث الذي استعار منه الخطاب العربي، ومن أظهر المفكرين الذين تبنوا هذه الفكرة المفكر الأمريكي جيمسون، فإنه جعل التفسير السياسي يمتلك الأولوية دائما في تفسير النصوص[١].

وقد تبنى التفسير السياسي، بله التفسير المادي في دراسة التراث عدد من المفكرين العرب من أصحاب الرؤية العلمانية، ومن هؤلاء محمد أركون وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري، وعدد غير قليل من المفكرين والباحثين، فهؤلاء ينطلقون من منطلقات مادية في كثير من تقريراتهم الفكرية، وإن لم يفصحوا بها، وهي طافحة في نتاجهم المعرفي.

ولابد لنا أن نؤكد أن المراد بالتفسير المادي هنا أوسع من مجرد التفسير الماركسي للتاريخ، القائم على تغليب العامل الاقتصادي على غيره من العوامل، فالمقصود بالتفسير المادي هو: تفسير التاريخ بالعوامل المادية الواسعة، كالعامل الاجتماعي والعامل السياسي، وإرجاع مجريات التاريخ وأحداثه إليها، ومن غير اعتداد بغيرها من العوامل، ولهذا ترى أن بعض المتبنين للتفسير المادي يوجه النقد للتفسير الماركسي للتاريخ، ويراه واقعا في الخلل المنهجي[٢]، ولكن هذا لا

(١) انظر: استقبال الآخر، سعد البازعي (٧٥).

(٢) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (١٠٨).

يعني أن ذلك الناقد معارض للتفسير المادي جملة، وإنما هو معارض لقصره على نوع واحد منه فقط.

والقدر المشترك بين أنواع التفسير المادي: التنكر لقوة تأثير العوامل الأخرى في أحداث التاريخ، كالعامل الديني والعامل المعرفي والعامل القيمي والأخلاقي المحض، فالقارئ لنتاج الخطاب العلماني المعاصر يفاجأ بالتنكر الطافح لما أحدثه الإسلام من تأثير في فكر البشرية في ذلك الزمن، وبالتنقص المفتعل لقوة سيطرة القرآن على منطلقات العلوم الإسلامية في بداية نشأتها.

وممن تبنى هذه الدعوى أيضا، ووصم بها عددا من التقريرات والأحداث العقدية بعض أتباع الفرق الإسلامية، وذلك أن عددا منهم أدرك فشل المناهج المعرفية التي يتبعونها أمام المنهج السلفي، فأرجع ذلك إلى أن أتباع المنهج السلفي مارسوا نفاقا فكريا مع السلطة الحاكمة حتى يضمنوا لمنهجهم الشيوع، ولهذا ترى عددا من الباحثين الشيعة استعملوا التفسير السياسي في نقد تقريرات أهل السنة التي تخالف مذهبهم، واعتمدوا عليها في القدح في موضوعيتها وصدقها، وكذلك ترى بعض الباحثين الصوفية أخذوا يبررون المواقف التي اتُخِذَت مع بعض الصوفية، كالفُتيا بقتل الحلاج - مثلا - بأنه كان استجابة للرغبة السياسية، وسَعْي في تحقيق مصلحة السلطة الحاكمة[١].

والتفريق بين هذه الأصناف هام جدا؛ لأنه بهذا التفريق ينكشف لنا الطريق الأمثل في كيفية التعامل مع المدعين لتلك الدعوى، فمن كان ينطلق من أصول فكرية ومنطلقات فلسفية، فإن الطريق الأنفع في بيان عطب قوله هو بنقد تلك الأصول التي اعتمد عليها، وإظهار الخلل المنهجي فيها، وليس بتقويض الأمثلة

---

(١) انظر: السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام، عماد الدين الشربيني (٤٢٤/١)، وقضية التصوف – المدرسة الشاذلية – عبدالحليم محمود (٢٥٧).

الجزئية فقط التي ادعى فيها التأثر بالسياسة، وأما من كان يقول بتلك الدعوى لا بناءً على أصل فكري كلي، وإنما استغلالا لدعوى مطروقة في إبطال ما يراه مخالفا لقوله أو تأكيد ما يراه موافقا له، فإن الأنفع في تقويض مُدّعاه الوقوف مع الأمثلة الجزئية التي ذكرها وبيان عدم صدقها وانتقاض توافقها مع الواقع.

ولابد لنا من التأكيد هنا على ضرورة التفريق بين الأصناف المشتركة في دعوى ما، فالدعوى المعنية قد يقول بها أصناف مختلفون في المنطلقات والأسس، وهذا أمر بدهي، وقد يكون قول بعضهم مبنيا على أسس معرفية كلية يقتضي انسجامه معها أن يقول بتلك الدعوى، ولو لم يقل بها لكان متناقضا مع أصوله المعرفية، أو غير متصف بالاطراد على الأقل، وهذا الصنف له طريقة في النقاش والحوار تناسب حاله، فالنقاش معه ينبغي أن يكون متوجها من حيث الأصالة إلى الأصول المعرفية التي بنى عليها قوله، والنقاش معه في هذه الأصول يعد نقاشا في الصلب، وأما إذا اقتصر النقاش في مجرد الأمثلة الجزئية؛ فهو نقاش لا يعدو أن يكون نقاشا في الهامش لا يرقى أن يصل إلى العمق، ونقاشات من هذا القبيل؛ لا تصل غالبا إلى تغيير قناعات أو تبدل مواقف، ومن ثم لا وصول إلى الحق المنشود.

أهداف التفسير السياسي:

يقصد المتبنون للتفسير السياسي في بناء الحقائق العقدية والعلمية إلى تحقيق أغراض متعددة، ويمكن إجمالها في أربعة أمور:

الأمر الأول: القدح في موضوعية الحقائق العقدية التي يقررها أئمة السلف، وتقويض صدقها، فكثير من النقاد في الفكر العربي يرون أن اعتبار فهم السلف، وما كانوا عليه من أصول معرفية؛ يمثل سلطة جاثمة على طريق التجديد في نظرهم، وعقبة كؤود في طريق التقدم المعرفي، ويرون أن في الدعوة إليها اغترابا زمانيا ومجاوزة تاريخية، ولهذا كان القصد إلى التخلص من هذه السلطة هما مشتركا

بينهم، ومن الوسائل التي رأوا نجاعتها في تبديد هذه السلطة القدح في موضوعيتها بنسبتها إلى تحقيق الأغراض السياسية، وذلك لأن ربط القضايا العلمية بالرغبات السياسية يوجب توجه النقد إليها،وذلك لثلاثة أمور:

الأول: أن المواقف السياسية كثيرا ما يقع فيها الظلم والمغالبة، والنفوس البشرية مجبولة على النفرة منهما، فكون القاعدة العلمية متأثرة بمثل هذه المواقف الظالمة أدعى إلى نفرة النفوس منها وعدم قبولها، ومن ثم استسهال نقدها وتجاوزها.

الثاني: أن إثبات تأثر القاعدة العلمية بالمواقف السياسية يستلزم عدم موضوعيتها وصدقها، لأن هذه المواقف غالبا ما تبنى على المصالح الشخصية والرغبات النفسية، ولا ينظر فيها إلى النصوص الشرعية ودلالاتها، وكونها ليست مبنية على مقتضى دلالات النصوص يستلزم بطلانها؛ ومن ثم وجوب نقدها.

ويستلزم أيضا أن تكون خاصة بذلك الظرف المعين، ولا تكون قاعدة مطلقة وثابتة؛ لأن المصالح الفردية لا يمكن أن تتعدى ظرفها الذي كانت فيه.

الثالث: أن كون العلماء وضعوا بعض القواعد الشرعية بناء على رغبة السلطة الحاكمة يدل على خيانتهم وعدم صدقهم في ديانتهم، والخائن لا يمكن أن يتبع فيما قاله.

فهذه الأوجه الثلاثة توجب ذم ونقد ما بني على مقتضى الأغراض السياسية من القواعد العلمية والشرعية في أمرين؛ وهما: الأول: القدح في موضوعيتها، والثاني: القدح في سلامة الغرض من وضعها، فإن كل قاعدة دينية شرعية لا بد أن تخلو من هذين القادحين، وكونها متأثرة بالأغراض السياسية يوجب عدم خلوها من أحدها على الأقل.

ووجه الشناعة في هذه الدعوى أنها طالت أصل نشأة العلوم الإسلامية وبداية تشكل أفراد العلوم، من الفقه والحديث والعقيدة ونحوها مما اعتمده الناس في

دينهم، فأصحاب التفسير السياسي طبقوا تفسيرهم هذا على أئمة الإسلام من الفقهاء والمحدثين، الذين اعتمد الناس على جهودهم في نقل ما جاء عن الرسول ﷺ، وما نقل عن أصحابه وأتباعهم في فهم مراد الشرع المطهر، ومقاصده الكلية، فنسبوا جهودهم في نقل الدين وفهمه إلى الأغراض الدنيوية، وجردوهم من المقاصد العليا التي كانوا يسعون إلى تحقيقها، كما تدل على ذلك حقائق التاريخ.

ومن أخطر النتائج التربوية لهذا التحليل: إضعاف منزلة أئمة الإسلام في نفوس الجيل المسلم المعاصر، وتقليل تأثيرهم كرموز يدعى إلى الاحتذاء بها، وبهذا يفتقد الشاب المسلم القدوة التي يتأثر بسيرتها في الحياة، فكيف يقتدي المسلم برجل عميل للسلطة باع دينه وأمانته لأجل غرض دنيوي رخيص.

الأمر الثاني: مدح الاتجاهات التي يرون فيها مستندا لأفكارهم، لأن مواجهة السلطة والثورة على الأنظمة الحاكمة الظالمة تمثل عصامية في المنهج وتجديدا وعدم قبول للخنوع أو الذلة، فأصحاب المناهج النقدية والتأويلية اعتمدوا آليات ومنهجيات معرفية مستوردة من الفكر الغربي، وأضحوا يروجون ما استوردوه في الفكر الإسلامي، وقد سلكوا في ذلك سبلا شتى، ومنها ما يمكن أن يسمى «تتريث الأفكار»، والمقصود به: البحث عن مستند في التراث العربي والإسلامي للفكرة المستوردة، ومحاولة المطابقة بينها، فتكون الفكرة الحادثة فكرة أصيلة في التراث متجذرة فيه، وهذه الظاهرة غدت بارزة عند أصحاب المشاريع المعرفية، فإنه لا يكاد يخلو صاحب مشروع إلا ويحاول أن يلصق فكرته برأي أو باتجاه أو بفكرة وُجدت في التراث الإسلامي، ولو كانت هذه الفكرة خافتة خفية لا تأثير لها.

وهذا الصنيع أدى إلى بروز ظاهرة أخرى في تعامل أصحاب المشاريع مع التراث، وهي ظاهرة الانتقائية المبعثرة، وقد سبق لها شرح في التمهيد.

الأمر الثالث: تبرير إخفاقات الأفكار التي يرون فيها مستندا لمناهجهم في التراث، فالفكر العلماني - مثلا - وجد في قول المعتزلة بخلق القرآن مرتكزا

يرتكز عليه في رفع القداسة عن القرآن ومساواته بالنصوص الأخرى وتجذير فكرة التاريخية في التراث، ولكن هذه الفكرة منيت بهزيمة كبيرة، ولم تستمر طويلا مما يدل على عدم تماسكها فكريا، ولكن أصحاب الفكر العلماني برروا انهزامها بمحاربة السلطة لها حين تعاطفت مع الإمام أحمد[١].

وكذلك يُلَوحون بها في تبرير ضعف انتشار فكرهم الذي يرون فيه تجديدا، فإسلام المجددين الذي يدعون إليه لم يحظ بانتشار واسع بين المسلمين، وأحد الأسباب في نظرهم أن المؤسسة الدينية تحظى بدعم المؤسسة السياسية التي تساندها؛ لأنها أضفت على ممارساتها الشرعية الدينية[٢].

الأمر الرابع: الولوج إلى النسبية، التي تنفي وجود المطلق، وتتعامل مع الأفكار على أنها مختلفة من شخص لآخر ومن زمان لآخر، فالنسبية هي الغرض الأصلي الذي يريد الوصول إليها غالب أصحاب المشاريع والمناهج التأويلية، بل الاقتناع بها والارتكاز عليها أصبح سمة عامة في الفكر العربي، فإنك لا تجد أصحاب مشروع نقدي أو تأويلي إلا ويستند في نتائجه على القول بالنسبية، فقد غدت فكرة أساسية عندهم، يقول محمد أركون في بيان ذلك: «ينبغي أن نقول شيئا أساسيا يعبر عن منجزات الحداثة العقلية، ألا وهو نسبية الحقيقة، ونسبية الحقيقة يتعارض جذريا مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة كما ساد سابقا في كل الأوساط الدينية»[٣].

وقد استمات القوم في تأسيس شرعية القول بالنسبية، وتفعيل دورها في التراث، وسلكوا لأجل هذا سبلا كثيرة[٤]، منها:

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد (٥٨).

(٢) إسلام المجددين، محمد حمزة (١٥٧).

(٣) نقد النص، علي حرب (٢١٨).

(٤) انظر: العلمانيون والقرآن، أحمد الطعان (٣٥٣- ٥٩٢).

١- تكريس التاريخية وتفعيلها في جميع شؤون الحياة، التي تعني باختصار: طبع كل المعارف بطابع التاريخ، فكل ما يتعلق بالإنسان سواء كان دينيا أو أخلاقيا أو قيميا أو عاديا، فهو مرتبط بتاريخه الذي يعيش فيه، وإذا تغير التاريخ فلا بد من تغيير كل معارفه بما يناسب تاريخه الجديد[١]، فثبوت التاريخية دليل أكيد على نسبية الأفكار، بل هي الوجه الآخر للنسبية.

٢- التعلق بكون الشريعة جاءت بالمصالح ومحاولة الاستمساك بنظرية المقاصد، وإبراز الاجتهادات العمرية ونحوها القائمة على اعتبار المصالح.

٣- التلويح بالنظريات العلمية المعاصرة، كنظرية النسبية لإنشتاين، فمحمد أركون مثلا يلوح في خطاباته بأننا ينبغي لنا ألا ننسى أننا نعيش في زمن نظرية النسبية لإنشتاين[٢].

٤- ومن السبل المطروقة عندهم الاعتماد على التفسير السياسي في النظريات العلمية المخالفة لهم، فبما أن تلك الأفكار مرتبطة بالسياسة، وجاءت تحقيقا لمنفعة سياسية أو معارضة لها، فإنه لابد أن تتغير تلك النظريات بتغير السلطة الحاكمة، ولا مبرر للارتكاز عليها أو الرجوع إليها واستصحابها في بناء الفكر المعاصر، ولهذا فإن حسين مروة - مثلا - ذكر أن ربط الفكر بالواقع الاجتماعي يُظهر النسبية فيه، فاستمع إليه يقول: «إن المنهج التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه»[٣].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، عبدالمنعم حفني (٣١١)، وهموم الفكر والوطن، حسن حنفي (٦٩/١).

(٢) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (٢٢٠).

(٣) النزعات المادية، حسين مروة (٦/١)، وانظر: إشكاليات الفكر العربي، الجابري (٦١)، هموم الفكر والوطن، حسن حنفي (٧٣/١).

الفصل الثاني

تقويضات أولية

مقدمة

بعد استجلاء الصورة الإجمالية لفكرة التفسير السياسي، وبيان الأغراض الأساسية المتوخاة منها، فإن الناظر في تلك الدعوى العريضة يدهشه مدى تشبث أصحابها بالتخمينات والتكهنات، ويستوقفه سعة انتشارها في الخطاب العربي، مع أنها تفتقد أساسيات المنهج العلمي، وتفتقر إلى بدهيات الأدلة، فقد جاءت في مقابل حقائق تاريخية وواقعية ظاهرة في الدلالة على خطئها، وعلى اتصافها بالمجازفة والابتعاد عن الواقعية.

ونحن لا نريد بهذا الكلام أن نقرر الحكم بالاستحالة العقلية بأن يكون للتفسير السياسي وجود في الفكر الإسلامي أو أنه كان في بعض الأحداث الفكرية هو المحرك الأصلي له، ولكننا نؤكد أن التصوير الذي مارسه أصحاب التفسير السياسي دعوى خالية من الدليل الدال على صحتها، وهي في نفس

الوقت مقابلة بأدلة معارضة تدل على نقيضها، فإنكارنا التفسير السياسي ليس نتيجة مواقف سابقة تحكم بامتناع تحققه في الواقع، وإنما نتيجة أدلة كلية وتفصيلية يظهر بها بجلاء أن التفسير السياسي بالصورة التي يستعمله به أصحابه كما سبق شرحه ليس له أي رصيد من الصحة أو الواقعية.

ولا بد أن نؤكد أن تضعيف التفسير السياسي بتلك الصورة التي جاء بها في الخطاب العربي لا يعني أن كل من شارك في الفكر الإسلامي لا ينطلق إلا من منطلق معرفي ديني فحسب، ولا أن كل حاكم وصاحب سلطة لم يكن للمنطلق السياسي وجود عنده، ولا نقصد أيضا نفي وجود أحد في التاريخ الإسلامي كان يستغل بعض المقالات الدينية لتحقيق أغراض سياسية، ولا أن كل حدث فكري أو سياسي في التاريخ أو حتى في الحاضر لابد أن نحلله تحليلا معرفيا دينيا، كل هذه المعاني لا نقصدها، وإنما نقصد أن نثبت أن تشكلات الفكر الإسلامي في أول نشأته كان المؤثر فيها المنطلق الديني المعرفي دون المنطلق السياسي كما دلت على ذلك الأدلة التاريخية والواقعية.

وحتى لا يكون الكلام مرسلا خالٍ مما يدل على صحته ووثوقه فلا بد من تقديم الأفكار والمضامين المعرفية التي تمثل العقبة الكؤود في قبول فكرة التفسير السياسي في التقريرات العلمية، وتثبت نقيضه، وتمثل تحليلا وتفكيكا للعلاقة بين الحالة السياسية والعلمية، وبالتالي التوصل إلى استظهار خطأ الدعوى من أساسها، **وبيان تلك المضامين يتجلى بالأوجه التالية:**

الوجه الأول: أنه لا شك أن للوضع السياسي حسنا وسوءا، واستقرارا واضطرابا، تأثيرا على الحالة العلمية والفكرية المزامنة له، فإن الحالة السياسية إذا كانت مستقرة وخالية من الاضطرابات بين القوى السياسية، ووجدت الحرية الفكرية فيها، فإن العلوم تزدهر وتنتج وتتوسع، وقد ذكر ابن خلدون أن حالة العلم والتعلم تابعة لحالة العمران وتوسعه، فكلما توسع العمران واستقرت الحال

كلما زادت حالة العلم حسنا، وذلك أن العلم صناعة من الصنائع، والصناعة مرتبطة بالحالة السياسية واستقرارها[1].

وقد يكون للاضطرابات السياسية أثر في الحالة العلمية، من جهة أنه في هذه الحالة يثار البحث في بعض المسائل العلمية التي لم تبحث في حالة الرخاء؛ لأنه لم يوجد ما يثيرها.

ومن صور تأثر الفكر بالحالة السياسية: ما يتعلق بالولاة واهتماماتهم بالعلم والتعلم، فإن الوالي كلما اهتم بالفكر والمعرفة كلما ازداد إمكان أن يؤثر في حالة العلم في زمنه، وهذا التأثير له صور:

ومن صور ذلك: أن يكون للوالي اهتمام بعلم خاص فيزداد حرصه على هذا العلم فيقرب أهله ويدعم نشره، وهذا ما حصل من المأمون لما اهتم بكتب الأوائل ونشرها في الأمة، وكذلك لما اهتم الموحدون بكتاب الإحياء للغزالي بعدما أحرق في الأندلس؛ حفظوا نسخه ودعموا نشره[2].

ومن صور تأثر الحالة العلمية بحالة الولاة: أن يدعم الوالي مذهبا معينا أو علما معينا ويعتمده في الدولة، فهذا الدعم والاعتماد لا بد أن يكون له أثر في انتشار هذا العلم بين الناس، وأدعى إلى ازدهاره ونضجه.

ومن صور ذلك أيضا: أن بعض الولاة قد يدعم أو يعتنق مذهبا معينا من باب المضاهاة لأعدائه من الولاة الآخرين، وقد ذكر صاحب الفكر السامي أن الخلفاء الثلاثة – وهم العباسي في بغداد والفاطمي في القاهرة والأموي في الأندلس – كل واحد منهم انتحل مذهبا يخالف مذهب غيره من باب المضاهاة له، فالفاطمي انتحل المذهب الجعفري الشيعي ونشره في مصر واعتمده في

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون (٤٣٥).

(٢) انظر: ابن رشد مسيرة وفكر، الجابري (٢٦).

القضاء والأنكحة والمعاملات، والعباسي اهتم بالمذهب الحنفي والشافعي كذلك، والأموي اهتم بالمذهب المالكي في شؤون الحياة هناك[١].

ومن صور تأثير الوضع السياسي على الوضع الديني: أن الحالة السياسية تحدث أحيانا كثيرة أوضاعا توجب على المفتين والمؤصلين للأحكام الشرعية أن يراعوها في بناء أحكامه، فبعض السياسات توجب على الناس حرجا ومشقة شديدة، فالفقيه يراعي تلك الحالة، وينظر في مقتضيات النصوص الشرعية، ويحاول أن يوائم بينها، فهو في حكمه الفقهي قد تأثر بالوضع السياسي فعلا، إلا أنه ينطلق في حكمه من منطلق ديني بحت لا من منطلق سياسي.

والحاصل: أن الحالة العلمية لابد أن تتأثر بزمنها الذي كانت فيه، وهذا تأثر مقبول وواقع لا إشكال فيه، إذ هو نوع من التفاعل بين فكر الإنسان وواقعه الذي يعيش فيه، وهذا أمر ضروري لعيش الإنسان، ولكن لا يلزم من هذا التفاعل أن يتأثر المنطلق المعرفي الذي لدى العالم الناظر في المسألة المعينة.

وبهذا نخلص إلى نتيجة هامة، وهي أنه لابد لنا في تفكيك العلاقة بين السياسة والفكر من التفريق بين سبب البحث في المسألة وبين منطلق البحث فيها، فقد يكون سبب البحث فيها سياسيا، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون منطلق البحث سياسيا أيضا، فكم من حدث سياسي أحدث إشكاليات معرفية أو دينية متعددة يشتغل أصحاب الفكر بها بالتحليل والتركيب والبناء زمنا طويلا، ويتوصلون فيها إلى نتائج قد تكون متفقة أو مختلفة، ولكنهم ينطلقون فيها من أصول معرفية أو دينية مستقرة عندهم، فالحدث الذي كان بين علي ومعاوية ﵄ أثار تساؤلات متعددة في الفكر الإسلامي، كانت سببا في وقوع اختلافات عديدة بين المسلمين، ولكنهم كانوا ينطلقون فيها من منطلقات لها طبيعة أخرى ذات بُعد ديني عميق.

---

(١) انظر: الفكر السامي، الحجوي (٢ /٣-١٣).

ولكن أصحاب التفسير السياسي للتراث أغفلوا ذلك، ولم يفرقوا بين السبب السياسي في المسألة وبين المنطلق فيها، وجعلوا الأسباب السياسية دليلا على وجود المنطلق السياسي، وحكموا على كل من تفاعل مع المسائل الفكرية والدينية التي تسبب فيها وضع سياسي ما بأنه ينطلق في حلها من المنطلق السياسي فقط، وأهملوا كل المنطلقات الأخرى التي لها التأثير البالغ في أنفس المفكرين.

والغريب حقا، أنهم لم يطردوا ذلك التفسير في كل الأحداث السياسية التي أحدثت حراكا فكريا، فقد حكّموا الحدث الذي وقع بين علي ومعاوية، وجعلوا كل من تفاعل مع المسائل الدينية التي ثارت في زمنه أو بعده بأنه كان ينطلق من منطلق سياسي لا ديني، ولكنهم لم يطبقوا ذلك في هزيمة حزيران التي كانت سنة ١٩٦٧م، فقد أحدثت هذه الهزيمة حراكا فكريا كبيرا في العقل العربي، وتفاعل كثير من المفكرين بعد أحداثها فأنتجوا فكرا متنوعا، ولم يقل أحد من أصحاب التفسير السياسي بأن منطلقهم كان منطلقا سياسيا، بل يعدونه فكريا محضا، ويصفون أعمالهم وأبحاثهم بأنها فكرية علمية !

والنتيجة الهامة التي نتوصل إليها بعد هذا العرض: أن الفكر الذي نشأ في بداية تشكلات العلوم الإسلامية لم يكن منعزلا عن الواقع ولا متعاليا عليه - سواء الواقع السياسي أو الاجتماعي أو غيرهما- بل كان للوضع الواقعي أثر بالغ من جهات متعددة في إحداث تساؤلات معرفية عديدة، ومن ثم إحداث حراك علمي واسع، كانت له أبعاد متنوعة في قطاعات واسعة من الحياة الإسلامية، وهذا التفاعل بين الفكر والواقع في التاريخ الإسلامي يعد من الضروريات التاريخية التي لا تنكر، وبالتالي لابد من مراعاته في دراسة التاريخ الفكري وتحليله.

وإنكار التفسير السياسي ليس متوجها إلى إبعاد مطلق التفاعل بين الفكر والواقع في العلوم الإسلامية، وإنما هو متوجه إلى معنى آخر تجاوز الارتباط التفاعلي إلى دعوى أن الناس في بداية الفكر الإسلامي ونتيجة للصراعات

السياسية التي وقعت بينهم تنكروا للبعد الديني الذي أرساه النبي ﷺ، وتجاوزوا المنطلقات المعرفية والقِيَمة إلى المنطلق السياسي، فغدت أقوالهم عبارة عن آراء سياسية تمت صياغتها بصيغة دينية كما يقولون!!

الوجه الثاني: وهو معقود لبيان مواطن الخلل في التفسير المادي للظواهر الإنسانية سواء كانت سلوكا أو مشاعرا أو أفكارا، وذلك أن كثيرا من المفكرين العرب انطلق في اعتماد التفسير السياسي للفكر الإسلامي من الاستجابة للتفسير المادي للفكر، وحاصل ذلك التفسير: أن الفكر ما هو إلا انعكاس للظواهر المادية التي يعيشها الإنسان، فالوعي المعرفي نتاج للمادة، وانعكاس للعالم الخارجي، فليس للروح الدينية - مثلا - أثر في تحديد المفاهيم والأفكار، وليس لها انعكاس على اتجاه المعرفة، وإنما التأثير للعوامل الخارجية التي يمارسها المرء في حياته، وأظهر تلك العوامل بالطبع العامل الاقتصادي والعامل السياسي والعامل الاجتماعي، فهذه العوامل هي التي تسبب في إثارة الصراعات بين طبقات المجتمع المختلفة، ومن ثم تظهر نتائجها المعرفية والفكرية على الأفراد الذين يعيشون فيه.

نقد التفسير المادي للتاريخ:

ولكن الاقتصار على التفسير المادي للظاهرة الإنسانية بتلك الصورة خطأ ظاهر، ويتبين ذلك بالأمور التالية:

١- أن التفسير المادي مبني على مقدمة خاطئة، وهي: أن العقل الإنساني خالٍ من كل معرفة قبل إدراك الحس، وهذا غير صحيح، فعقل الإنسان به معارف متعددة ليست ناتجة من الحس، وإنما متجاوزة له، فالعقل ليس صفحة بيضاء تنقش فيه المادة ما تريد، وإنما هو مشتمل على معارف سابقة على التجربة، كالمبادئ الفطرية، فهذه المبادئ يؤمن بها العقل البشري مع أن المعطيات الحسية لا تبين مستندها، وإنما تكشف عنها فقط.

وفي بيان هذه الفكرة يقول زكي نجيب: «والحق أني إذا تصورت طائفة كبيرة من القيم والمعايير في حياة الناس قد نشأت نتيجة لازمة لشبكة العلاقات الاقتصادية القائمة، لنوع أدوات الإنتاج المستخدمة، فإنه لمن المتعذر جدا عليّ أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجة لتلك الأوضاع المادية الخارجية، ففي هذه الحياة العقلية - مثلا - حساب وجبر وهندسة، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء... وفيها قياسات للأفلاك وأبعادها وسرعاتها... فهل هذه الحياة العقلية كلها نتيجة لزمت بالضرورة عن كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك، ويزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك»[١].

٢- أن التفسير المادي أوجد مشاكل معرفية متعددة لم يقدم عنها جوابا «فلماذا يأخذ الفكر هذه الصورة بالذات ويترك غيرها؟ ولماذا تختلف أفكار شخص عن أفكار شخص آخر يعيش في الظروف نفسها؟ وهل الأفكار عصارات وأنزيمات تتحرك أم أنها شيء آخر؟ وما علاقة المؤثر المادي بالاستجابة للفكرية والعاطفية؟»[٢]، فهذه الأسئلة وغيرها لم يجب عنها التفسير المادي، وهي أسئلة جوهرية لا تستقيم فكرته إلا بالجواب عنها.

٣- أن التفسير المادي يعاني من النظرة الواحدية في التفسير؛ إذ يهمل العوامل الروحية والدينية والأخلاقية والقيمية، ولا يجعل لها أثرا في الفكر، وهذا تعال على الظاهرة الإنسانية، وتبسيط لها؛ إذ هي في غاية التعقيد والتشابك بحيث يستحيل تفسيرها بعامل واحد فقط هو الذي يتحكم في منطلقات الأفكار وفي إحداثها وفي مسيرتها، فالظاهرة الإنسانية والفكرية منها خاصة تحتاج إلى منهج متكامل بحيث تتوافر فيه العوامل المؤثرة وتتفاعل فيما بينها في تفسير ظاهرة

---

(١) الماركسية منهجا، زكي نجيب، مجلة الفكر المعاصر (عدد٣ / ١١).

(٢) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبدالوهاب المسيري (٥٥).

ما[1]، وهذا لا يعني أن تتساوى كل العوامل في كل ظاهرة إنسانية، فبعض العوامل قد يكون له الأثر الأكبر في ظاهرة ما، وتحديد ذلك راجع إلى الأدلة الجزئية التي يقيمها أصحاب الدعوى بخصوص ظاهرة معينة.

وكذلك كون عامل ما كان له التأثير الأكبر في ظاهرة معينة لا يعني أنه يبقى المؤثر فيها في كل العصور أو عند كل أحد، فقد يقول رجلان بفكرة واحدة ويختلفان في المؤثر الأكبر، وتحديد هذه المؤثرات راجع إلى الأدلة التفصيلية، وهذا يبين وجه الغلط في التعميم الذي مارسه أصحاب التفسير السياسي للفكر الإسلامي.

٤- أن أصحاب التفسير المادي حين ربطوا بين الفكر والواقع لم يفرقوا يبن مطلق الارتباط الضروري وبين تبعية أحدهما للآخر، فأخذوا من ذلك الارتباط دليلا على أن الذهن دائما هو التابع للواقع، وهذا تعميم لا دليل عليه، فالمسلمة الضرورية هي: أنه لا بد من الارتباط بين الذهن والواقع في جنس البشر، ولكن هذا الارتباط لا يستلزم بنفسه تبعية الذهن لما في الواقع ولا تبعية الواقع لما في الذهن عند كل أحد، وتحديد التابع من المتبوع يحتاج إلى أدلة منفصلة، ولا يصح أن تؤخذ من مجرد ذلك الارتباط.

الوجه الثالث: أن التفسير السياسي يمارس تسطيحا ذريعا للفكر الإسلامي، يذهب به إلى الهشاشة الفكرية، فلقد عرف الفكر الإسلامي ثورة علمية ومعرفية مبكرة، نشأت خلالها مناهج علمية مركبة، ومنفصل بعضها عن بعض في الأصول والمنطلقات، وأخذت هذه المناهج تتدافع فيما بينها في الوسط الإسلامي، وخاضت نتيجة ذلك الاختلاف والتدافع في مسائل معقدة حار فيها الفكر البشري المنعزل

---

(١) انظر: في فلسفة التاريخ، أحمد محمود صبحي (٢٤١)، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المسيري (٥٦)، وانظر مزيدا من بيان مواطن الخلل في التفسير المادي للتاريخ: تفسير التاريخ، عبدالمجيد صديقي (٩٠-١٢٠)، والتفسير الإسلامي للتاريخ، عماد الدين خليل (٤٩-٦٩)، والتاريخ مجاله وفلسفته، نوري جعفر (١٠٤-١٠٨)، والمفصل في فلسفة التاريخ، هاشم الملاح (٣٤٩-٣٥٩).

عن الوحي منذ زمن بعيد، فأصول المسائل التي خاض فيها الفكر الإسلامي في أول نشأته كانت محل بحث واختلاف عند أكثر العقول البشرية قبل الإسلام وبعده، ومن تلك المسائل: مسألة أدلة وجود الله تعالى وما يتعلق بصفاته وكمالاته سبحانه، فهذه المسألة خاضت فيها العقول البشرية كثيرا، واختلفوا فيها اختلافا واسعا، ومن تلك المسائل: مسألة القدر وحرية إرادة العبد، فهي مقام وأي مقام؟ زلت فيه أقدام وضلت فيه أفهام، وهي مسألة استعصت على الناس فأنى يطيقونها؟ وهي مشكلة كانت أعنف مشكلة واجهها العقل البشري منذ قام للناس في هذه الحياة وجود، فلقد شغلت قضية القضاء والقدر تفكير الإنسانية في أجيالها الطويلة دون أن تجتمع على رأي، وكذلك مسألة الحكم وشؤون تدبير الحياة خاض الناس فيها على تعاقب أجيالهم وقدموا فيها نظريات متعددة.

وقد خاضت المناهج التي قامت في الفكر الإسلامي في بحث تلك المسائل منذ اللحظة الأولى من نشأته، وأدلت فيها بالآراء التي تناسب منطلقاتها، مع أن الإسلام قد جاء فيها بالقول الفصل والمنهج الأصيل، ولا نريد أن يفهم من هذا أنه تأكيد للتأثير الخارجي في الفكر الإسلامي، ولا أنه تصحيح وإعذار لتلك المناهج، وإنما هو توصيف لطبيعة المسائل التي وقع فيها الاختلاف في الفكر الكلامي، وتأكيد للصراع المعرفي والديني فيها، وهذا التوصيف يبين لنا مدى التسطيح الذي مارسه أصحاب التفسير السياسي حين أرجعوا الفكر الإسلامي بمنظوماته المتعددة وبحثه لتلك المسائل الضاربة في أعماق التاريخ البشري إلى السبب السياسي فقط، حقا لقد صدق رضوان السيد حين وصف التفسير السياسي للفكر الإسلامي بالسطحية الرهيبة[١].

وهذه السطحية يرجع إليها الفضل في انتشار التفسير المادي للأحداث؛ لأنه

---

(١) انظر: العلمانية والممانعة الإسلامية، علي العميم (١٦٨).

تفسير سهل طافح على السطح يدركه كل أحد، ولا يستوجب عمقا في البحث أو جهدا في التنقيب والتفكيك والتركيب.

الوجه الرابع: أن أصحاب هذه الدعوى لم يذكروا ما يدل على صحة كثير مما ادعوه من التفسير السياسي للقواعد العلمية التي أصلها الأئمة، فلو سئلوا من الإمام المعتبر الذي وضع القاعدة المعينة من أجل غرض سياسي؟ فإنهم لن يذكروا دليلا صحيحا على ما ادعوا، وإن ذكروا بعض الأخبار مما يمكن أن يدل على ما ادعوا؛ فإنهم يطالبون بصحة هذه الأخبار، وقد اعترض بعض الباحثين على ما قرره الجابري في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية» باعتراض وجيه، فقال: إن «القول بأنّ ظهور المثقف عبر التاريخ مرهون بظهور الخلاف ذي الطبيعة السياسية في أكثر الأحيان مفتقر إلى دليل علمي مساند، وخاصّة أنّ نكبة ابن رشد التي أوردها لم يسبقها ظهور أيّ خلاف ألبتة، إذ لم تكن ثمة قضية سياسية يختلف حولها، الأمر الذي يجعل المرء في حِلٍّ من قبول هذه الدعوى غير السديدة، وفضلاً عن ذلك فإنّ الحادثة التي اتخذها المؤلف أصلاً لإثبات هذه المقولة لا تدلّ في صميمها على خلاف جوهري في السياسة، وعلى فرض اعتبارها خلافاً في السياسة، فإنها وحدها لا تكفي لإثبات قاعدة عريضة كهذه، فقد كان حرياً بالمؤلف البرهنة عليها عبر جملة من الحوادث، وهو ما لم يحصل، وإنما عمد إلى إسقاط القاعدة على محنتي ابن حنبل وابن رشد دونما برهان ولا حجة مقنعة، ومع وجود الفارق الجذري بينهما وبين القاعدة الأصل»[1].

وكذلك الحال فيما اتهم به محمد سعيد العشماوي الفقهاء، فهو لم يقدم أي دليل يبين لنا من الفقهاء الذين كانوا مجرد آلة في يد السلطة الحاكمة! وقل مثل ذلك في أكثر دعاواهم.

---

(١) المثقفون في الثقافة العربية، قطب سانو، مجلة إسلامية المعرفة.

وإطلاق الدعوى من غير ذكر الدليل المصحح لها غدا ظاهرة في كثير من بحوث وكتابات المفكرين العرب من ذوي الاتجاه العلماني، وهو في الحقيقة يدل على أزمة في البحث العلمي عندهم؛ إذ كيف تذكر فيه الأحكام والدعاوى غير البديهية، ويشيع قبولها من غير ذكر لدليلها الذي يدل على صحتها.

الوجه الخامس: أن هذه الدعوى في حقيقتها مخالفة لواقع أئمة الإسلام الديني والخلقي ومخالف لتعاملهم مع السلطة الحاكمة، فهذا الاتهام هو قول من لا يعرف التاريخ ولا السير، ولهذا قال مصطفي السباعي لما ذكر طعن جولد تسهير في الأئمة بأنهم كانوا يضعون الأحاديث للولاة: «هو قول من لم يصل ولن يصل إلى مدى السمو الذي يتصف به علماؤنا الأثبات، ولا المدى الذي وصلوا إليه في الترفع عن الكذب حتى في حياتهم العادية، ولا مبلغ الخوف الذي استقر في نفوسهم بجنب الله خشيةَ ورهبةَ، ولا مدى استنكارهم لجريمة الكذب على رسول الله ﷺ ، حتى قال منهم من قال بكفر من يفعل ذلك وقتله وعدم قبول توبته، إن هذا المستشرق لم يفهم عن علمائنا هذه الخصائص، لأنه لا يجد لها ظلا في نفسه ولا فيما حوله.

ومن اعتاد الكذب ظن في الناس أنهم أكذب منه، واللص يظن كل الناس لصوصا مثله... وإلا فمن الذي تعرض للضرب والإهانة والتنكيل، حتى لا يبايع بيعتين في وقت واحد، فيخالف بذلك سنة رسول الله ﷺ، يستبيح بعد ذلك أن يكذب ليدافع عن سنة رسول الله ﷺ.

ومن الذي يرضى لنفسه أن يتهم قوما جاهروا بالإنكار على بعض ولاتهم؛ لأنهم خالفوا بعض أحكام السنة، بأنهم استجازوا لأنفسهم بعد ذلك أن يضيفوا إلى السنة أحكاما لم يقلها رسول الله ﷺ، أيها الناس أليست لكم عقول تحكمون بها؟ أم أنتم تتكلمون لقوم لا عقول لهم»[١]، إن قوما لم يحابوا أحدا في دينهم لا

---

(١) السنة ومكانتها من التشريع، مصطفى السباعي (٢٢٦).

أبا ولا ابنا ولا أخا ولا صديقا ولا أستاذا ولا ملكا ولا قويا ولا ضعيفا، لَذَلك عنوان صدقهم وديانتهم، وأن دينهم أغلى عندهم من كل شيء.

الأدلة التاريخية على استقلال علوم الإسلام عن السياسة:

وبنظرة معمقة للتاريخ الإسلامي يستطيع المرء أن يحصل أمورا كثيرة تدل على بطلان اتهام أئمة الفقه والحديث بالميل مع السياسة، ومن تلك الأمور:

الأمر الأول: ما تثبته كتب التراجم والتاريخ من أخبار تظهر ديانتهم وصدقهم وعبادتهم، ولا شك أن الديانة والتقوى لها أثر بالغ في تحري الصدق في الحقائق وعدم تشويهها بما يشوب صفاءها أو يفسده، فالشافعي - مثلا - الذي اتهم بأنه وضع بعض الأصول لأغراض سياسية كان من أزهد الناس واتقاهم لله تعالى، وأشدهم مراقبة له، فقد ذكر عنه من الاجتهاد في الطاعة وقيام الليل وقراءة القرآن الشيء الجليل في التقوى والخشية، وكذا غيره من أئمة الإسلام الكبار الذين أخذ عنهم الناس الدين، فمن يتتبع كتب التاريخ يتيقن أنه لم يؤثر عن أحد منهم أنه أتى في حياته ما يوجب اتهامه في صدق ديانته ولهجته، وأخبارهم كثيرة جدا مذكورة في كتب السير العامة والخاصة(١).

الأمر الثاني: ما تثبته كتب التراجم والسير عن أولئك العلماء من عدم الخوف في دين الله من الولاة، والإنكار على مخالفاتهم الشرعية، وعدم تنفيذ ما طلبوه من الأمور المخالفة للدين، وما ذكر عنهم من الإنكار لأفعال الولاة، ومن ذلك: أن ابن عمر ﷺ أنكر على الحجاج لما اتهم ابن الزبير بأنه بدل كلام الله، وقال له كذبت(٢)، ومن ذلك أيضا: أن مالكا أفتى بأن لا بيعة لمكره، فقد خرج محمد ذو

---

(١) يمكن الرجوع إلى الكتب المؤلفة في بيان زهد الأئمة مثل كتاب الزهد لابن المبارك، والزهد للإمام أحمد، وحلية الأولياء لأبي نعيم، وغيرها كثير.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٣/٢٣٠).

النفس الزكية على أبي جعفر المنصور في المدينة فاستفتى أهل المدينة مالكا فقال: «إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد»[١]، ومن ذلك: أن سعيد بن المسيب رفض أن يبايع أبناء عبدالملك بن مروان[٢]، ومن ذلك: ما فعله الزهري مع هشام بن عبد الملك حين سأله، فقال له: «يا ابن شهاب من الذي تولى كبره منهم؟ فقال له:عبد الله بن أبي، فقال له: كذبت، هو علي بن أبي طالب، فقال له: أنا أكذب لا أبا لك، فوالله لو ناداني مناد من السماء: إن الله أحل الكذب، ما كذبت»[٣].

بل رُوي عن كثير منهم التحذير من الدخول على الأمراء والجلوس إليهم، وعدم قبول هداياهم، وأخبارهم في الباب كثيرة جدا[٤]، وما ذُكر عن بعضهم الدخول على الولاة ومجالستهم كما رُوي عن الزهري وغيره، فإنه لا يسوغ اتهامهم بالعمالة أبدا لمجرد الدخول والمجالسة، لأن مجرد الدخول على الولاة لا يوجب الخضوع لهم، والتاريخ يثبت ذلك بوضوح، ويؤكد مصطفى السباعي عدم التلازم بين مجرد دخول العالم أو المثقف على الولاة وبين القدح في صدقه فيقول: «لا ندري كيف تكون الصلة بين أئمة المسلمين الثقات الأثبات، وبين الملوك والأمراء علامة على استغلالهم لهم، وقديما كان العلماء يتصلون بالخلفاء والملوك دون أن يمس هذا أمانتهم في شيء، وقديما تردد الصحابة على معاوية، وتردد التابعون.

فهؤلاء الأئمة إذا اتصلوا بهؤلاء الأمراء والملوك، أو اتصلوا هم بهم، لا سبيل إلى أن يؤثر ذلك في دينهم وأمانتهم، وورعهم...»[٥]، بل إن الزهري كان

---

(١) تاريخ الطبري (٤/٤٢٧)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي (٨/٨٠).

(٢) تاريخ خليفة بن خياط (٢٨٩)، والمعرفة والتاريخ (١/٤٧٤).

(٣) تاريخ الإسلام، الذهبي (٨/٢٤٥).

(٤) انظر: نزهة الفضلاء تهذيب السير، محمد عقيل موسى (١٨٢٢).

(٥) السنة ومكانتها من التشريع، السباعي (٢١٣).

يذم الفِرق التي يزعم أصحاب التفسير السياسي أن بني أمية أتوا بها كالمرجئة - مثلا -، فقد كان شديد النقد لهم، ومما رُوي عنه أنه كان يقول: «ما ابتدعت في الإسلام بدعة هي أضر على أهله من هذه، يعني الإرجاء»[١].

وقد كان لكثير من أئمة أهل السنة والحديث والفقه مواقف معارضة للسلطة الحاكمة في زمنهم، فقد خرج عدد منهم مع ابن الأشعث، كعبدالرحمن بن أبي ليلى، والشعبي، وابن البحتري وسعيد بن جبير، وعدد من الفقهاء والمحدثين[٢]، وكان عدد آخر ممن لم يخرج مناوئا للسلطة من جهة أخرى كإبراهيم النخعي[٣]، وقد سجن خالد القسري عددا من أئمة الفقه كعطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار وطلق بن حبيب وصهيب مولى ابن عامر لمعارضتهم للسلطة[٤]، وكذلك خرج عدد من فقهاء المدينة مع محمد ذي النفس الزكية على السلطة منهم: عبدالعزيز الدراوردي وأبو بكر ابن أبي سبرة ومحمد بن عجلان[٥].

وهناك عدد كبير من أهل الحديث والفقه كانت لهم مواقف مناوئة للسلطة، فبعضهم كان يرى الخروج عليهم، وبعضهم كان يصرح بذمهم، وبعضهم كان يرفض أن يخضع لهم، ولو ذهبنا نذكر أخبارهم لطال بنا المقام جدا، وكتب التاريخ والتراجم مليئة بالأخبار التي تؤكد انفصال أئمة السنة والحديث في فكرهم عن السلطة الحاكمة، ولكن أصحاب التفسير السياسي تنكروا لهذا كله، وأخذوا يعبثون بالتاريخ، ويتهمون أهل السنة بأنهم مجرد آلة في يد السلطة الحاكمة تضرب بها أعداءها !! وهذا من الانتقائية التي يعاني منها ذلك الخطاب.

---

(١) الإبانة، ابن بطة (٢/٨٨٥).

(٢) انظر: تاريخ خليفة ابن خياط (٢٨٦)، وتاريخ الطبري (٣/٦٣١).

(٣) انظر: طبقات ابن سعد (٦/٢٩١)

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٥/٤٢٩).

(٥) انظر: تاريخ الطبري (٤/٤٤٨).

وبعد هذا العرض المطول لمواقف أهل الحديث من السلطة الحاكمة لا بد لنا أن نؤكد على حقيقة تاريخية هامة، وهي أن أهل الحديث مع ذلك التباين بينهم إلا أنهم بقوا على اتفاق تام في القضايا المنهجية الكبرى التي كانت مثارة في الفكر الإسلامي آنذاك، كقضية الموقف من الاعتماد على النصوص الشرعية والانطلاق منها في بناء الأفكار والمفاهيم، وقضية منهجية فهم النصوص، والموقف من إثبات الصفات لله تعالى، والموقف من صاحب الكبيرة، والموقف من علاقة قدرة الإنسان وإرادته بفعله الاختياري، فكل هذه المسائل وغيرها كان السلف فيها على اتفاق مع ما كان بينهم من مواقف مختلفة من السلطة، وهذا كله يؤكد مدى الاستقلالية التي يتمتع بها مذهب السلف في بناء أفكاره.

الأمر الثالث: أن شواهد التاريخ تؤكد لنا أن عددا من أئمة الحديث قد قدح في أبيه أو أخيه أو قريبه في رواية الحديث، ولم يراعه في دين الله تعالى ، ومما يذكر في ذلك: تجريح علي ابن المديني لأبيه، فقد سئل عنه فقال: «لا تأخذوا عن أبي إنه ضعيف» [١]، وقال أبو داود في ابنه: «ابني عبدالله كذاب» [٢]، وقال عبيد الله بن عمرو: قال لي زيد بن أبي أنيسة: «لا تكتب عن أخي فإنه كذاب» [٣]، وهذا الأخبار تدل على مدى الموضوعية التي كان أهل الحديث يتمثلون بها في بحوثهم وتقريراتهم العلمية، وما أدري كيف يستقيم هذا العمل من الأئمة في تعاملهم مع المجروحين من أقاربهم مع قول من قال إن كلام الأئمة في الجرح والتعديل تلاعبت به الأهواء السياسية، أو الأهواء النفسية؟!

الأمر الرابع: أن التاريخ ينقل لنا إنكار العلماء على من يحاول أن يشدد على

---

(١) المجروحين، ابن حبان (١٥/٢).

(٢) ميزان الاعتدال، الذهبي (١١٣/٤).

(٣) ميزان الاعتدال، الذهبي (٣٦٤/٤).

الولاة، ويبعد عنهم الرخصة الشرعية التي جعلها الله له، وأفتى بما يخالف ما تقتضيه النصوص الشرعية تنكيلا بالوالي، والقصة المشهورة في ذلك: قصة من أفتى الوالي الذي جامع امرأته في رمضان بصيام شهرين مباشرة، من غير أن يذكر له الإطعام، ولما سئل عن ذلك ذكر أنه أراد زجره[١]، فأنكر عليه من جاء بعده من العلماء، وحكموا على فتواه بالبطلان؛ لأنها مخالفة لمقتضى النصوص، ولما كان عليه العلماء من قبله، وقرروا أن العبرة في الشرع بما تدل عليه النصوص لا بحال السلاطين موافقة أو مخالفة، ولهذا علق الجويني على هذه القصة مبينا عمق المنطلق الديني في الفقه الإسلامي، فقال: «إن صح هذا من معتز إلى العلماء، فقد كذب على دين الله وافترى، وظلم نفسه واعتدى... ولو ذهبنا نَكْذِب الملوك، ونطبق أجوبة مسائلهم على حسب استصلاحهم طلبا لما نظنه من فلاحهم؛ لغيَّرْنا دين الله تعالى بالرأي، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح... »[٢].

الوجه السادس: أن أدلة الواقع اليقينية تدل على عدم صحة القول بأن التقريرات العقدية أو العلمية إنما قيل بها لأجل غرض سياسي، ومن تلك الأدلة:

الأول: أن العلماء والمفكرين اختلفوا كثيرا، وحرص كل فريق منهم على أن يذكر من الأدلة ما يبطل قول صاحبه وما ينقص من قدره، وبذلوا في ذلك جهودا مضنية، ومع هذا فلم يذكر أحد منهم أنه إنما قال بقوله لأجل الغرض السياسي، فلم يتّهم أحد منهم بالتأثر بالسياسة في كل أصول المسائل التي وقع فيها الخلاف، وحتى الذين كتبوا في أسباب الخلاف بين العلماء، وما أكثرهم على مر العصور، لم يذكر أحد منهم السبب السياسي في ضمن أسباب الخلاف، فلماذا تغيب هذه الحجة عنهم مع أنها من أقوى ما ينقض القول المخالف، ويبين

---

(١) الموافقات، الشاطبي (١٨٦/٣)، والاعتصام، له أيضا (٦١٠/٢).

(٢) الغياثي، الجويني (٢٢٢).

تهافته؟ فهل يعقل بعد هذا التاريخ أن يكون هناك تأثر سياسي حقيقي، ويطبق كل هؤلاء على اختلاف اتجاهاتهم على إغفاله وتركه، وعدم تفعيله، ثم لا يكتشف إلا في العصر الحاضر؟!!

فالعادة تحيل أن تجتمع مثل هذه الأعداد الغفيرة على كتمان حق ما، وعدم إظهاره، كما تحيل أن يجمعوا على الكذب في خبر ما، وهذه قاعدة عقلية أصيلة في التعامل مع الأحداث التاريخية والأخبار المنقولة والأفكار المنسوبة، وقد قررها واعتمدها علماء أهل السنة وعلماء الكلام، وفي بيانها يقول القاضي عبد الجبار: «الجماعات الكثيرة لا يجوز لها أن تكتم ما قد رأته وسمعته، وإن ضرها ذلك، وإن أساءها، كما لم يجز أن تفتعل ما لم يكن، فتقول: قد كان ورأينا وسمعنا، وإن كان ما رأت ولا سمعت، وإن سرها ذلك ونفعها، وهذا في الكتمان أقوى وأظهر وأبين، لأن الكتمان أثقل، والصبر عليه أشد والحفظ له أصعب»[1]، ويقول ابن تيمية: «من المعلوم أن أهل التواتر لا يجوز عليهم في مستقر العادة أن يكذبوا، ولا أن يكتموا ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، فكما أن الفطر فيها مانع من الكذب؛ ففيها داع إلى الإظهار والبيان»[2].

الثاني: أنه لو كانت التقريرات العقدية متأثرة بالسياسة؛ فلماذا لم تتغير مع تغير السياسات المختلفة، خصوصا التقريرات التي لها تعلق بالجانب السياسي، فمن بدهيات التاريخ أن العالم الإسلامي توالت عليه سياسات مختلفة في توجهاتها ومنطلقاتها، ومع هذا فلم تتغير تقريرات العلماء لمذاهبهم، فلماذا لم يغير المعتزلة قولهم في خلق القرآن لما انقلب عليهم الواثق؟! ولماذا لم يغير أهل السنة قولهم في القرآن أيضا؟! وقل مثل ذلك في كل مسائل الخلاف.

---

(١) تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (١٤٢).

(٢) درء التعارض، ابن تيمية (٣/٣٢٩).

الوجه السابع: أن أصحاب التفسير السياسي وقعوا في اعتمادهم ذلك التفسير في تناقضات مدهشة، ومن تلك التناقضات: أنهم في قراءتهم التراث الإسلامي يعتمدون التفسير المادي الذي يحيل الفكر إلى الأسباب المادية سواء كانت سياسية أو غيرها، بينما في قراءتهم الفكر الغربي لا ينظرون إليه بتلك النظرة، وإنما ينظرون إليه على أنه فكر علمي متجاوز للقارات، ومنعزل عن الخلفيات التي تنافي الدوافع البشرية فيه، فيصورونه على أنه نسق معرفي يستهدف الحقيقة والاستنارة البشرية والسعادة الإنسانية(١).

ومن صور تناقضهم: أنهم يرون أن التفسير السياسي لمفاهيم التراث وافتراض أن ثمة صفقات خفية بين رموز التراث والسلطة هو خطاب علمي متنور مستوعب للأدوات الانثربولوجية، أما نقد الإسلاميين الكتاب المعاصرين فهو دخول في النيات وتنقيب عما في القلوب وشق عما في الصدور، فاتهام نيات أئمة القرون المفضلة يعد خطابا علميا تنويريا، أما اتهام الإسلاميين الكتاب المستورِدِين العبثيين فهو دخول في النيات، فأي تناقض أبشع من هذا التناقض(٢)؟!

الوجه الثامن: أن يقال: إنا لا ننكر إمكان أن يوجد في التاريخ الإسلامي من كان يراعي رغبات الملوك، ويبني أحكام الشريعة على ما يوافق أهواءهم، أو إمكان أن يوجد فيه من كان مبغضا للسلطة الحاكمة، فيبني أحكاما شرعية تتعارض مع سياستهم.

بل لا ننكر وجود من كان يراعي رغبات الملوك، ويقدمه على شرع الله، ويضع لهم الأحاديث والأخبار، ويؤلف لهم الكتب التي توافق أهواءهم، فإن هذا الحال قد وجد في التاريخ ولا ينكر، ومن الأمثلة على ذلك: قصة غياث بن

---

(١) انظر: مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران (الإسلاميون ضد الحضارة) .

(٢) انظر: المرجع السابق.

إبراهيم مع الخليفة المهدي العباسي لما رآه يلعب بالحمام، فحدثه بحديث أبي هريرة: «لا سبق إلا في خف أو حافر» وزاد فيه «أو جناح»، فأمر له المهدي بعشرة آلاف درهم، فلما ولى قال المهدي: «أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله ﷺ»[١]، ومن الأمثلة على ذلك أيضا: ما ذُكر عن سبط ابن الجوزي، فإنه كان يؤلف على حسب أهواء الناس، وفي هذا يقول ابن تيمية عنه: «كان يصنف بحسب مقاصد الناس، يصنف للشيعة ما يناسبهم ليعوضوه بذلك، ويصنف على مذهب أبي حنيفة لبعض الملوك لينال بذلك أغراضه»[٢].

فنحن لا ننكر وجود مثل هذه الأحداث، والبحث ليس في وجود مثل هؤلاء الأشخاص؛ فإنه لا يخلو منه تراث أمة من الأمم، وإنما البحث في وجود مثل هذه الأفعال من كبار أئمة الإسلام الذين أخذ الناس منهم دينهم، واتبعوهم في فهمهم للنصوص، فهؤلاء هم الذين نجزم بأنه لم تدخل عليهم الأهواء السياسية، معتمدين في ذلك على الأدلة الصحيحة -التاريخية والحالية والدينية أيضا-، وأصحاب التفسير السياسي وجهوا تحليلهم لتقريرات هؤلاء، ولكنهم لم يقدموا الأدلة الكافية لصحة قولهم، فرجعوا إلى مجرد الدعاوى الفارغة من الدليل.

هذه بعض الأوجه التي يمكن أن نناقش بها هذه الدعوى، وبقي الوقوف مع أصحابها في أفراد ما ذكروه من أمثلة ووقائع، وسنقف على ما يتعلق بأفراد الفكر العقدي في الفصلين القادمين .

---

(١) أخرجه: الحاكم في المدخل إلى كتاب الإكليل (٥٥).

(٢) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٤/٥٤).

الفصل الثالث

التفسير السياسي لتقريرات أهل السُنة في العقيدة

حرص أصحاب التفسير السياسي على وصم أكثر الأمور التي تخالف إيديولوجيتهم بما يوجب القدح فيها وتوجه الذم إليها، وقد كان العقل السلفي من أشد العقول الإسلامية مخالفة لما يريد أن يصل إليه أصحاب تلك الدعوى، ولأجل هذا تراهم كثيرا ما يصمونه بأنه عقل سلطوي، يمارس الاستبداد في فرض أقواله على المجتمع، ويضطهد مخالفيه، ولا يقبل منهم الحوار فضلا عن النقد، وهو يستمد سلطته من إرضاء السياسة واستمالتها، ومحاولة الشرعنة لتصرفاتها وبطشها بالمجتمع المقهور، فما هو إلا آلة في يد السلطة الحاكمة تضرب بها باسم الدين كل مفكر حر أبّي متحرر من القيود !!

وقد وُصمت كثير من تقريرات أهل السنة في العقائد وغيرها من فروع العلم بأنها إنما جاءت استجابة للتأثير السياسي الذي ينساق في أغلب الأحوال وراء أهواء الحاكم، وتحقيق مصالحه ورغباته، أو توسيع نفوذه وتأكيده في المجتمع.

وقد تعددت المجالات العقدية التي اتُهم أئمة أهل السنة فيها بأنهم قالوها تحت التأثير السياسي، وتتبعها يطول بنا جدا، وهي لن تنتهي؛ لأن أصحاب تلك الدعوى لن ينتهوا من الوجود بعد، فما زالوا يكررون دعواهم ويوسعونها، ولكن حسبنا أن نقف على أظهرها في كتاباتهم، وهي كما يلي:

١- تسييس مفهوم أهل السنة:

ذكر هاشم صالح بأن السلف احتكروا لقب أهل السنة، ومرروه على أنه لقب ديني، وهو في الحقيقة مبني على أساس سياسي، وفي هذا يقول: «مفهوم أهل السنة احتكره أهل السنة لأنفسهم دون سواهم عن طريق الارتكاز على حديث مشهور، ومن المعروف أن هذا الاحتكار إيديولوجي، ولا يستند إلى أي أساس لاهوتي أو ديني، ولكن نظرا لإمساكهم بزمام السلطة فترة طويلة من الزمن؛ فقد استطاعوا تمريره على أساس أنه ادعاء لاهوتي ديني، وغطوا على أصل منشئه التاريخي والسياسي»[(١)]، ويقول محمد أركون: «السنة استطاعوا أن يفرضوا وجهة نظرهم، ويحتكروا فكرة الإسلام الصحيح لأنفسهم؛ لأنهم كانوا مدعومين من قبل السلطة السياسية (الأموية فالعباسية فالسلجوقية فالعثمانية)، لقد نجح السنة عن طريق القوة السياسية في فرض مذهبهم أو وجهة نظرهم...»[(٢)]، ورد أحدهم تفسير العلماء للفرقة الناجية بأنهم أهل الشام إلى سبب وغرض سياسي، وهو الوقوف مع بني أمية في الشام ضد أعداءهم في الحجاز[(٣)].

والقائل بهذا القول إن كان ينازع في أصل ثبوت السنة فلا يصح أن يكون البحث معه هنا في تفسير نصوص الفرقة الناجية وإنما في تأكيد ثبوت السنة

(١) انظر: الهامش الذي وضعه على كتاب الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون (١٩٩).

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (١٧٧).

(٣) انظر: السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب (٢٠٠).

نفسها، وهذا الموضوع سيأتي له مزيد بحث، وإن كان ممن يسلم بثبوت السنة، ولكنه يُسَيِّس تفسير الفرقة الناجية، فلا شك أن قوله مخالف للحقيقة؛ وذلك أن الذي حدد الطائفة المنصورة وبين أوصافها وحدد وجودها في الشام إنما هو النبي ﷺ في قوله: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء، حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك، قالوا: يا رسول الله، وأين هم، قال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس»[(١)]، وكذلك فسره معاذ بن جبل، وقد توفي قبل قيام دولة بني أمية، فقد قال عمير بن هانئ لما ذكر حديث الطائفة المنصورة: «إن مالك بن يخامر قال: قال معاذ: وهم بالشام»[(٢)]، ومما يدل على ذلك أن معاوية ﷺ حاول أن يستفيد من هذا التفسير في مدح أهل الشام، فقال معاوية: «هذا مالك يزعم أنه سمع معاذا يقول: وهم بالشام»، وهذا يدل على أن تحديد الطائفة المنصورة بالشام كان معروفا قبل معاوية ولأجل هذا حاول أن يستفيد منه.

فهل كان النبي ﷺ أو أصحابه أهل ولاء لسياسة بني أمية إلى درجة أن يحددوا مكان دولتهم قبل قيامها؟!

ثم يقال لماذا لم يتغير تحديد المكان لما تغيرت السلطة التي يواليها أهل السنة عبر الأزمان؟

ولماذا لم يأت أحد من أعداء أهل السنة ومخالفيهم - لما زالت السلطة عنهم في دولة المأمون ومن بعده - ويتهمهم بتهمة احتكار هذا الوصف لهم لأن السلطة كانت بأيديهم؟ هل كان كل أعداء أهل السنة ومخالفيهم بسطاء وسذج طوال هذه العصور حتى يأتي المثقفون العرب المتعمقون في دراسة التراث الإسلامي! ويكتشفوا هذا التسييس للقب أهل السنة !

---

(١) أخرجه: أحمد في المسند (٢٢٣٧٤).

(٢) أخرجه: البخاري (٣٦٤١).

ومثل هذا زعم بعضهم أن تفسير المسجد الأقصى ببيت المقدس جاء إرضاءً لبني أمية، فقد زعم بلاشير: «أن المسلمين الذين عاصروا النبي ﷺ (أي الصحابة ﷺ) كانوا يرون -فيما يبدو- أن المراد من المسجد الأقصى مسجد في السماء، وأن الإسراء يعني المعراج أي الصعود في السماء، ولكن في عهد الأمويين كانت هناك محاولة لتجريد مكة المكرمة من مركزها الفريد عاصمةً للإسلام، وتبعا لذلك لم يعد المسجد الأقصى مسجدا سماويا لكنه صار يعني مدينة في دولة يهودية»[١].

وهذا القول غريب حقا، فمن من الصحابة الذي كان يرى أن المسجد الأقصى بيت في السماء، فلم يذكر عن أحد منهم أنه فسره بذلك أبدا، بل كلهم مجمعون على أنه بيت المقدس!!

٢- تسييس مصادر الاستدلال:

اجتهد أصحاب الاتجاه العلماني في تقويض أصول الاستدلال التي قام عليها فكر أهل السنة والجماعة، وحاصل تلك الأصول أربعة، وهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، فقد أثاروا حولها إشكالات وتساؤلات بغية البحث عن جواب عنها بدعوى التحليل والتفكيك المنهجي العلمي!

وسنذكر محاولتهم في تسييس تلك الأصول وإبعاد الموضوعية عنها، كل أصل بمفرده:

الأصل الأول: مصدرية القرآن:

يعد القرآن أصل الأصول في الفكر السلفي، بله الإسلامي كله، وهو محل للقداسة والتعظيم والاحترام بين كل أطياف الفكر الإسلامي، كلاميا كان أو

---

(١) ترجمة القرآن، بلاشير (٣٠٥).

صوفيا أو سلفيا، فإنك لا ترى أحدا من هؤلاء ينازع في ثبوت القرآن أو يتشكك في مصداقيته، فالمعتزلة الذين يقولون بخلق القرآن كانت لهم جهود كبيرة في الدفاع عن القرآن وإقامة الأدلة على حفظه من النقص والزيادة، وكان أكثر نزاع الطوائف الإسلامية إنما هو في تأويله وتفسيره فقط لا في ثبوته إذ هو محل اتفاق بينهم.

وقد حاول أصحاب الاتجاه العلماني زعزعة ثبوت القرآن ومنهجية تفسيره أيضا، وسلكوا سبلا شتى، ومن سبلهم إضفاء الصبغة السياسية على جمعه ومنهجية تفسيره عند السلف، وبذلك يرفعون عنه الموضوعية والعلمية.

أما الجانب الأول، وهو: جمع القرآن وحفظه، فجمع القرآن في -زعمهم - وضبط ألفاظه في المصحف لم يكن منزها من الأغراض السياسية والتوجهات الإيديولوجية، بل كان خاضعا لها، وقد أثرت فيه تأثيرا يجعل الوثوق بكون القرآن الذي أنزل على النبي ﷺ موجود كله في المصحف الشريف محل شك وتردد، وفي بيان هذا يقول طيب تيزيني: «القرآن وفق جمع من الإسلاميين خضع أثناء جمعه - وبتأثير من المصالح السياسية والمتصارعة خصوصا للتكونات السياسية والإيديولوجية الإسلامية المناهضة - لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصا، ويكفي أن نشير إلى أن ذلك قاد إلى حالة من القلق والاضطراب في هذه التكونات»[(١)]، ويقول أركون في معرض تشكيكه في حفظ القرآن: «جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان»[(٢)]؛ ولهذا يكرر أركون بأنه يفرق بين الخطاب الشفهي من الرسول وبين المصحف الذي أُطلق على المدونة الرسمية المغلقة، ويقصد بالرسمية أي: أنها جاءت نتيجة قرارات المجموعة المسيطرة،

---

(١) النص القرآني، طيب تيزيني (٦٥).

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (٨٥)، وانظر: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، نصر حامد (١٥).

التي لم تنقل إلا ما يوافق غرضها وهدفها[١]، ويقول: إن ذلك المصحف جمعه عثمان الذي ينتمي إلى العائلة المعادية لعائلة النبي ﷺ، ثم فرض النسخة التي احتوت ما جمعه على جميع الأمة، وجعله المصحف الرسمي، وأُلغيت جميع نسخ القرآن الأخرى إلى الأبد[٢].

وهذه الدعوى سبق إليها بعض المستشرقين حين زعم بلاشير أن عثمان إنما جمع القرآن لأغراض أرستقراطية، ولمصلحة الطبقة الملكية الحاكمة التي يمثلها حتى يكرس سلطانه[٣]. وقد حاول بعضهم أن يشغب بما رُوي من اعتراض ابن مسعود على جمع عثمان، وأنه إنما خالفه لأنه كان معارضا له في السياسة.

ونحن إذا نظرنا إلى هذه الدعوى نجد أنها وقعت في إشكاليات معرفية كبرى تؤكد الحكم عليها بالبطلان والفساد، وتجعلها أقرب إلى السطحية الفكرية.

أما الإشكالية الأولى: فهي: القفز الحكمي، وذلك أنه من المعلوم لدى كل المفكرين والمثقفين فضلا عن العلماء في الشريعة أن قضية حفظ القرآن، وكون القرآن الموجود في المصحف الآن هو القرآن الذي نزل على النبي ﷺ لا زيادة فيه ولا نقصان، ليست قضية تسليمية مجردة عن الأدلة، بل أقاموا عليها الأدلة النقلية والعقلية والواقعية التي تثبت صدقها، وتعمق عدم تطرق الشك إليها، وقد اجتهد المسلمون في ذلك على تنوع مشاربهم وتعدد مناهجهم، فقد اشترك في إقامتها المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وأهل السنة والجماعة، وكرروا ذلك في كتبهم، وتعاقبوا على تأكيدها جيلا بعد جيل ورعيلا يعقبه رعيل[٤] ، ولسنا الآن

---

(١) انظر: نافذة على الإسلام، محمد أركون (٥٧)، بواسطة: الحداثيون العرب، الجيلاني (٦٣).

(٢) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (٦٠، ٨٥، ٢٨٨)، وقضايا في نقد العقل الديني (١٨٧).

(٣) انظر: القرآن، بلاشير (٣١- ٣٤)، بواسطة: العلمانيون والقرآن، للطعان (٧٨٧).

(٤) انظر في المؤلفات التي ذكرت الأدلة على حفظ القرآن: معجم الموضوعات المطروقة في التأليف الإسلامي، عبدالله الحبشي (٢/٩٦٩).

في حاجة إلى ذكر أفراد الأدلة التي أقاموها؛ لأننا في مقام بيان الخلل المنهجي في كيفية القدح في حفظ القرآن.

فقضية كهذه القضية لا يصح عقلا ولا فكرا ولا ذوقا أن يُقدم على القدح فيها من غير تقديم مبررات مقنعة تسمح بالقفز على تلك الأدلة المقامة، فلا يصح أن يأتي أحد ويقدح في حفظ القرآن ثم لا يقدم من الأدلة ما يبرر قدحه، فإنه إن فعل ذلك فقد وقع في خلل منهجي كبير يأباه الفكر العلمي الأصيل، وأضحك العقلاء على نفسه؛ إذ أنه لم يراع حجم المسألة التي يبحث فيها.

ونحن إذا ألقينا نظرة على الدعوى بأن جمع القرآن خضع لتأثيرات سياسية نجد أن مدعيها لم يجب على الأدلة اليقينية التي تخالف مدعاه، وإنما صادرها وقفز عليها! وهذا الحال مخالف للمنهجية العلمية البناءة ، وهي لا تزيد الفكر إلا خلخلة وتفككا وتراجعا إلى الوراء.

وكذلك لو نظرنا في شبهتهم الأخرى التي يدندنون حولها، وهي التفريق بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب، وأن الخطاب الشفهي إذا انتقل إلى الخطاب المكتوب لابد أن يقع فيه تغيير بالزيادة أو النقصان[1]، فنحن لو نظرنا فيها نجد أنهم في اعتماد هذه الفكرة مارسوا قفزا رهيبا على جهود المسلمين في تثبيت ألفاظ القرآن، فهم لم يقدموا لنا دليلا على صحتها إلا أن الفكر الغربي ذكرها وأخذ بها، فلابد أن نأخذ نحن بها، وكذلك لم يسأل أحد منهم نفسه: هل تنطبق هذه النظرية على القرآن أم لا؟، وهل القرآن مر بمرحلتين منفصلتين الأولى شفهية ثم انتقل إلى الكتابية كما زعموا، أم أن القرآن منذ لحظة نزوله كان معتمدا على التلقي بالأصالة، وما زال المسلمون يعتمدون على التلقي في نقل

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (٨١)، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (٤٧)، والنص القرآني، طيب تيزيني (٥٢، ٦٤)، والإسلام السني، بسام الجمل (٨٥).

القرآن إلى عصرنا الحاضر؟[١]

وأما الإشكالية الثانية: فهي: المصادرة الحكمية، وذلك أن من ادعى تدخل التأثيرات السياسية في جمع القرآن – القضية المحورية في الفكر الإسلامي – لم يتعب نفسه في إقامة الأدلة التي تثبت صدق قوله، ولم يجب عن الإيرادات التي ترد عليها، ولم يقارن بين أدلته – إن ذكرها – وبين الأدلة التي أقامها المسلمون على حفظ القرآن، وهل ترقى لمستواها العلمي والواقعي أم أنها أقل منها بكثير، ثم يأتي بعد هذا كله، ويدعي لقوله العلمية والتجديد، ويطلب من الآخرين تقبل قوله واحترامه، أليست هذه مصادرة حكمية تقذف بالقول في غياهب التخلف وظلمات التشتت الفكري. ونحن المسلمين لسنا ضد البحث في جمع القرآن وحفظه من الزيادة والنقصان، ولكننا ضد مخالفة الأسس المنهجية أو عدم الالتزام بالقوانين العلمية.

إن الذي يريد أن يمارس النقد أو التشكك في قضية القرآن عليه أن يلتزم إذا أراد أن يُضفي على قوله العلمية والمصداقية بأمرين: الأول منهما: أن يجتهد كل الاجتهاد في الاستدلال على قوله، والثاني: أن يجتهد في الجواب عن الأدلة المعارضة لقوله، فإن لم يفعل ذلك فلا عبرة بقوله أبدا.

وأما ما حاولوا أن يشغبوا به من اعتراض ابن مسعود فلا يخدمهم في شيء؛ وذلك لأن ابن مسعود ﵁ بين السبب الذي كان وراء اعتراضه، وهو أنه كيف يقدم عليه زيد ابن ثابت، وهو أصغر منه سنا؟ فعن شقيق بن سلمة قال: لما أمر عثمان ﵁في المصاحف بما أمر به، قام عبد الله بن مسعود خطيبا، فقال: «أتأمروني أن أقرأ القرآن على قراءة زيد بن ثابت، فوالذي نفسي بيده، لقد أخذت من في رسول الله ﷺ بضعا وسبعين سورة، وزيد بن ثابت عند ذلك يلعب مع

---

(١) انظر: في نقد هذه الشبهة: القراءة الجديدة للنص الديني، عبد المجيد النجار (١١٩).

الغلمان، ثم استحيى مما قال، فقال: وما أنا بخيرهم، ثم نزل، قال شقيق: فقعدت في الحلق فيها أصحاب رسول الله ﷺ، وغيرهم، فما سمعت أحدا رد ما قال»[١]، فهذا الخبر واضح في سبب موقف ابن مسعود من جمع عثمان.

وقد وافق الصحابة عثمان على هذا الجمع وعلى ما فعله بالمصاحف من التحريق، فعن «مصعب بن سعد قال: أدركت أصحاب رسول الله ﷺ حين شقق عثمان رضي الله عنه المصاحف، فأعجبهم ذلك - أو قال: لم ينكر ذلك منهم أحد»[٢]، وقال علي رضي الله عنه: «لا تقولوا في عثمان إلا خيرا، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا»[٣].

وأما الجانب الثاني، وهي: تسييس منهجية تفسير القرآن، فقد ذهب بعض أصحاب الفكر العلماني إلى أن علماء السلف إنما دعوا إلى الاستئثار بتفسير القرآن، وذم التأويل؛ خدمة لبني أمية لا لقصد شرعي، وفي بيان هذا المعنى يقول أدونيس: «استأثر السلفيون بحق التفسير، وجعلوه وقفا عليهم، وكفروا جميع الفرق أو الأشخاص الذين حاولوا أن يفسروا الدين تفسيرا مغايرا؛ لأنه يؤدي إلى التشكيك في الأسس التي تقوم عليها الخلافة الأموية، وكان هؤلاء السلفيون يزعمون أنهم يرثون عصمة النبي، وأنهم يحكمون على الآخرين باسم هذه العصمة، والفرق بين التفسير السلفي والتفسير التأويلي الذي قامت به الفرق المناوئة، هو أن الأول يتمسك إلى جنب القرآن بالسنة والصحابة وبخاصة الخلفاء الثلاثة الأول، بينما الثاني يتخذ من القرآن منطلقه الوحيد»[٤].

---

(١) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٥٥٩٥)، وإسناده صحيح، انظر: المقدمات الأساسية في علوم القرآن، الجديع (١٠٤).

(٢) أخرجه: ابن شبة في تاريخ المدينة (٣/١٠٠٤)، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه: ابن أبي داود في كتاب المصاحف (١/٢١٣)، وصحح إسناده ابن حجر في فتح الباري (١٣/٣٤٣).

(٤) الثابت والمتحول، أدونيس (١/١٢٠)، وانظر : لبنات، عبدالمجيد الشرفي (٣٩، ٤٣، ٧٣، ٧٤) .

وممن حاول أن يقدح في مصداقية منهج أهل السنة في تفسير القرآن: عبدالمجيد الشرفي، فإنه يلوح على أن تفسير ابن عباس إنما كان معتمدا ؛ لأنه لم يكن أحد يجرؤ على أن يخطئ جد الخلفاء في زمن بني العباس[١]، مع أن ما ذكره ليس هو حقيقة موقف أهل السنة من تفسير ابن عباس رضي الله عنه.

وهذا التوصيف الذي قام به أصحاب التفسير السياسي لمنهجية التفسير التي يقررها أهل السنة والجماعة غير صحيح:

أما أولا: فلأن أهل السنة «علماء السلف» بنوا منهجيتهم في التفسير على أسس علمية عقلية واضحة جدا، وأقاموا الأدلة المقنعة المفصلة على ذلك، فقصر التفسير على القرآن ثم على السنة ثم على أقوال الصحابة لم يكن اعتباطا، وإنما لأن العقل والنقل يقتضيان ذلك، فتفسير القرآن بالقرآن أولى من غيره بدلالة العقل؛ لأن كل قائل أعلم بقوله من غيره، وهذه قضية بدهية، وكذلك الرجوع إلى السنة بعد القرآن؛ لأن النبي ﷺ أعلم من غيره بمعاني القرآن، بل إن مهمته الأصلية هي تبليغه للناس، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، والرجوع إلى تفسير الصحابة بعد السنة معقول أيضا؛ لأنهم قامت بهم أوصاف تؤهلهم لذلك، فقد شاهدوا التنزيل، وعايشوا الرسول ﷺ، وعاصروا أسباب نزول القرآن، وهم مع هذا أهل لغة فصيحة، فهذه أسباب معقولة جدا في تأييد منهجية أهل السنة في التفسير، وحري أن يحتذى بها.

وأما ثانيا: فإن أهل السنة ممن اشتغل بالتفسير على فرض ميلهم إلى بني أمية، فإنهم ليسوا كلهم كذلك، بل كان بعضهم معارضا لبني أمية كسعيد بن المسيب، وبعضهم قتله بنو أمية كسعيد بن جبير، ومع هذا فهؤلاء كانوا ملتزمين بمنهجية واحدة في التفسير، بل كانوا من أئمة المفسرين، فسعيد بن جبير كان من

---

(١) انظر: لبنات، الشرفي (١٧٦).

أخص طلاب ابن عباس في التفسير، فلماذا لم يخالف المنهجية التي ذكرها أهل السنة لو كانت جارية على مقتضى أهواء بني أمية، وهو معاد لهم؟!!

وأما ثالثا: فإن أهل التأويل لم يجعلوا القرآن منطلقهم الوحيد في التفسير كما زعم أدونيس، بل كانوا ينطلقون من أصول أخرى غير القرآن، ويحاكمون القرآن إليها، فالمتكلمون ينطلقون من العقل وحده، وكل ما خالف العقل فإنه يرد أو يؤول، والصوفية ينطلقون من الكشف، وكل ما خالف الكشف فإن يرد أو يؤول، وهذه قضية منهجية مشهورة في الفكر الإسلامي، وليس البحث هنا في مناقشة صحة هذا القول أو عدمه، وإنما في بيان خطأ القول بأن أهل التأويل ينطلقون من القرآن وحده كما زعم أدونيس.

وأما رابعا: فلأن أهل السنة «علماء السلف» حين ذموا التأويل، كان ذمهم مبنيا على نظرة عميقة في حال التأويل، وذلك أن التأويل عند المتكلمين فضلا عن مخالفته لحال النبي ﷺ وأصحابه في تعاملهم مع القرآن؛ فإنه مشتمل على أخطاء منهجية ومعرفية توجب بطلانه وعدم قبوله، فإرجاع ذمهم له إلى مجرد مخالفته لسياسة بني أمية فيه تسطيح لفكرهم وظلم لمنهجهم، وهذا لا يقبل في المناهج العلمية الصارمة.

الأصل الثاني: مصدرية السنة:

تعد السنة النبوية المصدر الثاني الذي أقام عليه أهل السنة «السلف» منهجهم، واعتمدوه في بناء أصول الدين وفروعه.

وقد حاول أصحاب الاتجاه العلماني وغيرهم أن يزعزعوا من مصدرية السنة، وسلكوا سبلا شتى في تحقيق مقصودهم، ومن السبل التي سلكوها: تسييس السنة النبوية، وذلك بإرجاع جهود أئمة الحديث إلى الأغراض السياسية المادية، وهذا يقدح في مصداقية السنة وموضوعيتها، ويزيل قدرها من عقول المسلمين.

وقد كان تسييسهم للسنة النبوية على مستويات متعددة، ومنها: مستوى وضع نصوص الأحاديث وتأليفها لصالح السلطة الحاكمة، فأئمة الحديث الحفاظ كانوا يضعون الأحاديث لبني أمية - في زعمهم - ومن تلك الأحاديث: أحاديث الصبر على ظلم ولاة الأمور، فقد ذكر جولد تسهير أن أهل الحديث لعبوا دورا خطيرا في تثبيت أنظمة الحكم بوضع أحاديث الصبر على ظلم الولاة والتي تأمر بطاعتهم أو باعتزال الأمر وتركه[١]، ومن الأمثلة: ما ادعاه جولد تسهير أيضا من أن الزهري وضع حديث «لا تشد الرحال إلا لثلاثة مساجد ... » لعبد الملك بن مروان لما بنى مسجد الصخرة ليحول يبن أهل الشام والعراق وبين الحج إلى الكعبة حتى لا يتصلوا بابن الزبير[٢]، ولهذا يقول جولد: «وقد استغل هؤلاء الأمويون أمثال الإمام الزهري بدهائهم في سبيل وضع الأحاديث»[٣] .

ومن الأمثلة على ذلك : أن محمد الجابري لما تحدث عن الإصلاح ذكر أن بعض الأحاديث تحارب الإصلاح وتكرس الإحباط، ومن هذه الأحاديث حديث «بدأ الإسلام غريبا... » وحديث «خير أمتي قرني... » وحديث «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة...»، ثم قال معلقا: «من السهل أن يشكك الإنسان في صحة مثل هذه الأحاديث التي فيها بوضوح رائحة السياسة»[٤] ، ويذكر باحث آخر أن أهل السنة وضعوا أحاديث في فضل معاوية حتى يشرعوا لحكمه[٥].

وحتى معجزات النبي ﷺ لم تسلم من سطوة التفسير السياسي، فقد عمد

---

(١) دراسات محمدية، جولد تسهير (٨٩)، والشريعة والعقيدة، له أيضا (٥٨).

(٢) السنة ومكانتها من التشريع، مصطفى السباعي (٢٤٣).

(٣) المرجع السابق (٢٣١).

(٤) في نقد الحاجة إلى الإصلاح، الجابري (٢٥)، وانظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري (٣٣).

(٥) انظر: إسلام الساسة، سهام الميساوي (٢٨).

جورج طرابيشي إلى عدد كبير من النصوص الحديثية التي جاءت في سياق ذكر معجزاته ﷺ - ولم يكن يفرق بين الصحيح منها والضعيف، وإنما كان حاطب ليل - وزعم أنها كانت خاضعة للرغبات السياسية، وأنها سيقت مساقا نفعيا، إما لتأكيد سياسة ما أو للتحذير من أخرى، وزعم أن المحدثين وضعوا أحاديث في «المعجزات السياسية» - على حسب تعبيره - ليخدموا بها الدول الحاكمة الموالية لهم[١]، ويقول: «إن حرب نبوءات متضادة قد نشبت في العهد الأموي»[٢].

وقد كرر كثير من الشيعة الإمامية المعاصرين هذه الدعوى، فزعموا أن المحدثين وضعوا كثيرا من الأحاديث لتثبيت السلطة الحاكمة، ومن ذلك: قول زكريا عباس - أحد الشيعة الإمامية: «إننا عندما نبحث في أسباب الوضع نلاحظ أن الجانب السياسي كان دافعا قويا لمعاوية كي يوظف السنة النبوية لخدمة أهدافه... ولذا عمد لاستخدام مجموعة من الصحابة والتابعين، كي يضعوا أحاديث تبرر له أعماله، وتضفي الشرعية الدينية على ملكه»[٣]، وقد كررها من عداهم من العلمانية[٤].

ومنها : مستوى منهجية ضبط صحة الحديث وضعفه «علوم الحديث»، فهي الأخرى دخلت تحت التفسير السياسي التعسفي في زعمهم، يقول محمد أركون في ذلك: «تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين، أثناء تشكل المجموعات النصية (= كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة»[٥]، وكذلك عدالة الراوي أو ضعفه كانت خاضعة

---

(١) انظر : المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، جورج طرابيشي (٥١، ٥٩، ٦٨) .

(٢) المرجع السابق (٧٣) .

(٣) السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام، عماد السيد الشربيني (٤٢٥).

(٤) انظر: المرجع السابق (٤٢٦)، وحوار الأجيال، حسن حنفي (٥١٦)، والفكر الإسلامي: اجتهاد ونقد، محمد أركون (٩٤)، وإشكاليات التجديد، ماجد الغرباوي (١٦).

(٥) تاريخية الفكر العربي، محمد أركون (١٤٦)، وانظر: النص القرآني، طيب تيزيني (٦٥)، وإسلام المجددين، محمد حمزة (١٠١، ١٠٤).

للأعراض السياسية عند أئمة الحديث، يقول حمادي ذويب: «عدالة الراوي تتلاعب بها الأهواء السياسية والمنازعات بين المذاهب والفرق الدينية والسياسية»[١]، ويذكر نصر حامد أبو زيد أن تحديد الثقات لعبت فيه الخلافات السياسية دورا مؤثرا[٢].

وهذا التوصيف غير صحيح، بل هو مخالف للأدلة التاريخية والواقعية الأكيدة، التي لا يستطيع المرء معها إلا أن يحكم على دعوى العلمانية وغيرهم بالمجازفة الفكرية، وسوف نجمل الأوجه التي تدل على بطلان تلك الدعوى في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن أصحاب هذه الدعوى وقعوا مرة أخرى في إشكالية القفز الحكمي، فهم حين ذكروا مُدّعاهم لم يقيموا عليه الأدلة التي تثبت صحة قولهم، وإنما أرسلوا الكلام إرسالا، وإن حاول بعضهم أن يستدل فإنه يستدل بنفس الدعوى بعد أن يغير صياغتها، وهذا خلل منهجي مطرد في دعاواهم حول التاريخ والفكر الإسلامي، وهم بصنيعهم هذا يمارسون عبثا مقيتا بالتراث، وتجاوزا فاضحا لأسس المنهجية العلمية، ويمارسون تخريبا ودمارا شاملا للفكر الأصيل.

الأمر الثاني: أن حال أئمة الحديث الديني والدنيوي يستحيل معه أن يتصور أنهم يتواطؤن على الكذب في حق رسول الله ﷺ لأجل السلطة الحاكمة، فقد كانوا أصحاب تقوى وورع وشدة في دين الله تعالى وصرامة في الحق، ولو ذهبنا نذكر أخبارهم في هذا المجال لاستغرق وقتا وجهدا طويلا، وكذلك كانوا أعدادا كبيرة على مر الأجيال، فيكف يتصور مع هذا أن يتواطؤا على الكذب على رسول الله ﷺ؟! إن العادة تحيل أن يكون أناس بهذا العدد، وبهذا الحال في الصدق والتعبد ثم مع هذا يتواطؤن على كتم الحق أو مخالفته.

---

(١) السنة بين الأصول والتاريخ، حمادة ذويب (١٩٢).

(٢) انظر: مفهوم النص، نصر حامد (١١١).

الأمر الثالث: أنه لو فرض أن أئمة الحديث كانوا يضعون الحديث للسلطة الحاكمة، فكيف يتصور أن يسكت عن هذا أصحاب الاتجاهات الأخرى المخالفة لهم والمناوئة للسلطة؟ وكيف سكت هؤلاء، وقد كانت عندهم الشجاعة الكافية أن يخالفوا أئمة الحديث في أصول الدين، وأن يعارضوا السلطة الحاكمة، وقد بلغوا من الذكاء مبلغا كبيرا، وكانوا أعدادا كبيرة أيضا؟ فهل يعقل أن يدرك هؤلاء المعارضون هذا الخلل العلمي الخطير، ولاسيما وقد كانت لهم الغلبة في زمن المأمون ومن بعده، ثم لا يعلنونه ولا يستعملونه في مهاجمة خصومهم، أليس هذا دليلا كافيا على أنهم لم يدركوا ذلك من حال السلف وأئمة الحديث، وقد كانوا أعلم بحال السلف من المعاصرين؟! أم أن أصحاب تلك الدعوى يرون أنهم استطاعوا أن يدركوا ما لم يدركه أصحاب المعارضة أنفسهم،وأنهم أعلم بواقعهم منهم وأدرى بحال عصرهم؟!

الأمر الرابع: أن أئمة الحديث ونقاده وثقوا عددا من الرواة الذين ينتمون إلى الأحزاب المعارضة للسلطة الحاكمة في زعم أصحاب التفسير السياسي، كالخوارج والمعتزلة والشيعة الإمامية والقدرية، وهؤلاء مخالفون لأئمة الحديث في أصول الدين أيضا، ومع هذا فلم يجدوا غضاضة في أن يوثقوا من كان ثقة منهم، ويأخذوا عنه الحديث، فهذا أبو داود السجستاني – صاحب السنن – يقول: «ليس في أهل الأهواء أصح حديثا من الخوارج»[1]، وهذا أمر متفق عليه بين أئمة الحديث، ومن المعلوم أن الخوارج كانوا كثيري الخروج على ولاة بني أمية وبني العباس، ومع هذا يقولون فيهم هذا القول.

وقال علي بن المديني في عبدالله ابن أبي نجيح: «أما الحديث فهو فيه ثقة، وأما الرأي فكان قدريا معتزليا»[2]، وسئل الحافظ أبو عبد الله محمد بن يعقوب

---

(1) سؤالات الآجري لأبي داود (نص:١٢٩٦)، والكفاية في علم الرواية، الخطيب (١٥٨).

(2) سؤالات ابن أبي شيبة (نص: ٩٩).

الأخرم عن الفضل بن محمد الشعراني، فقال: «صدوق في الرواية، إلا أنه كان من الغالين في التشيع، قيل له: حدثت عنه في الصحيح؟! فقال: لأن كتاب أستاذي - يعني مسلم بن الحجاج - ملآن من حديث الشيعة»[١]، وقال ابن الجنيد عن يحي بن معين أنه قال في الحسن بن الحسن الأشقر: «كان من الشيعة المغلية الكبار» قلت: فكيف تحدث عنه؟ قال: «لا بأس به، قلت: صدوق؟ قال: نعم، كتبت عنه»[٢].

وأخرج الخطيب أيضا عن سليمان الواسطي قال: «قلت لعبد الرحمن بن مهدي - الإمام الناقد - سمعتك تحدث عن رجل؛ أصحابنا يكرهون الحديث عنه، قال: من هو؟ قلت: محمد بن راشد الدمشقي، قال: ولِمَ؟ قلت: كان قدريا، فغضب وقال: ما يضره»[٣]، وقال سفيان: «كان ابن أبي لبيد من عباد أهل المدينة، وكان ثبتا، وكان يرى ذلك الرأي، يعني: القدر»[٤]، وقد جمع السيوطي قدرا كبيرا من الرواة الذين وقعوا في البدعة ممن روى لهم البخاري ومسلم في صحيحيهما وأوصلهم إلى أعداد كبيرة[٥].

فأئمة الحديث وثقوا هؤلاء الرواة، وهم ينتمون إلى طوائف المعارضة للسلطة الحاكمة، فالقدرية تيار معارض للجبرية الذي تمثله دولة بني أمية في زعمهم، والشيعة الإمامية والمعتزلة كذلك، فلو كان أهل الحديث ينطلقون من رغبات سياسية لما وثقوا هؤلاء الرواة، وهذا دليل أكيد على نزاهتهم من الاستجابة لضغوط السلطة الحاكمة إن كانت هناك ضغوط.

---

(١) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي (٢٠٨).

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي مرجع سابق (١٥٧).

(٤) المرجع السابق (١٥٨).

(٥) انظر: تدريب الراوي، السيوطي (٣٨٩/١)، وانظر في توثيق أئمة الحديث رواة من القدرية والشيعة: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، ابن عبدالهادي (٥٣، ٩١، ١١١، ٢٣٧)، وتهذيب الكمال، المزي (٣٢٨/٢٠) و(٨٩/٩) و(١٣٣/١٠).

ويؤكد هذا أن أئمة الحديث ضعفوا في المقابل رواة كثرا ممن هو داخل في نطاق منهجهم، وضعفوا الضعيف من آباءهم وأبنائهم وإخوانهم وأقاربهم وأصدقاءهم، ولم يجدوا في ذلك غضاضة، بل ضعفوا رواة ينتسبون إلى الأحزاب الموافقة للسلطة في زعم العلمانية؛ كالنواصب والمرجئة - مثلا -، فقد صرح السلف «أئمة الحديث» بذم الإرجاء، وأكثروا من التحذير منه، فهذا شريك – أحد أئمة الحديث – يقول عن المرجئة: «هم أخبث قوم، وحسبك بالرافضة خبثا، ولكن المرجئة يكذبون على الله»[١]، وقال الزهري: «ما ابتدعت في الإسلام بدعة هي أضر على أهله من هذه، يعني الإرجاء»[٢]، وقال الآجري: سألت أبا داود عن سلم بن سالم، فقال: «ليس بشيء، كان مرجئا، أحمد لم يكتب عنه»[٣].

فلو كان أئمة الحديث ينطلقون من الميول السياسية لما ذموا المرجئة ولما ضعفوا أحدا بسبب الإرجاء؛ لأن الإرجاء جاء به بني أمية في زعم أصحاب التفسير السياسي.

وهذا كله يؤكد أن أئمة الحديث كانوا ينطلقون من منهجية علمية صارمة، واضحة المعالم، ومعقولة المأخذ، وقوية الضوابط، ولا يعتمدون فيها إلا الأوصاف التي تؤثر في ضبط الراوي وعدالته، وليس لغير هذه الأوصاف مدخل عندهم، لا الأوصاف المادية ولا السياسية، ولا المذهبية، ولا القرابة ولا الصداقة، ولا غيرها، فالكل سواء أمام منهجية ضبط حديث رسول الله ﷺ، الذي هو المصدر الثاني الذي يقيم الناس عليه دينهم وإسلامهم.

الأمر الخامس: أن أئمة الحديث ضعفوا الأحاديث التي وضعها ضعاف

---

(١) العلل، الإمام أحمد (٢/٣٣٢).

(٢) الإبانة، ابن بطة (٢/٨٨٥).

(٣) سؤالات الآجري (نص: ١٠٩٦).

النفوس في فضائل بني أمية وبني العباس، وهي أحاديث كثيرة، منها: حديث: «الأمناء ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية»[١]، ومنها: حديث ابن عمر أنه قال: «أهدى جعفر ابن أبي طالب إلى النبي ﷺ سفرجلات، فأعطى معاوية ثلاثة سفرجلات، وقال: ألقني بهن في الجنة»[٢]، وأحاديث كثيرة من هذا القبيل، وُضعت في مدح معاوية وذويه، يقول ابن الجوزي: «تعصب قوم ممن يدعي السنة فوضعوا في فضله – معاوية- أحاديث ليغيظوا الرافضة، وتعصب قوم من الرافضة فوضعوا أحاديث، وكلا الفريقين على الخطأ القبيح»[٣] ولكن هذا لا يعني أن أئمة الحديث لا يرون ثبوت بعض الأحاديث في فضل معاوية رضي الله عنه، فقد ثبت في فضله بعض الأحاديث.

ومن الأحاديث التي ضعفها أئمة الحديث: حديث: «أن النبي ﷺ نظر إلى العباس مقبلا، فقال: هذا عمي أبو الخلفاء الأربعين، أجود قريش كفا وأجملها»[٤]، ومنها: حديث أن النبي ﷺ قال: «هبط علي جبريل عليه السلام، وعليه قباء أسود وعمامة سوداء، فقلت: ما هذه الصورة التي لم أرك هبطت عليها قط؟ فقال: هذه صورة الملوك من ولد العباس عمك »[٥].

ومن الأحاديث التي ضعفوها: حديث: «يلي ولد العباس من كل يوم يليه بنو أمية يومين، وكل شهر شهرين»[٦].

فلو كان أئمة الحديث يراعون السلطة الحاكمة، ويسيرون في رغباتهم؛ لما ضعفوا هذه الأحاديث، ولسعوا في ترويجها بين الناس ونشرها في أوساطهم،

---

(١) انظر: المجروحين، ابن أبي حاتم (١/ ١٤٦)، والموضوعات، ابن الجوزي (٢/ ٢٥٢).

(٢) انظر: نتزيه الشريعة المرفوعة، الكتاني (٢/٧).

(٣) الموضوعات، ابن الجوزي (٢/٢٤٩).

(٤) الموضوعات، ابن الجوزي (٢/٢٨٤)، وتنزيه الشريعة المرفوعة، الكتاني (٢/١١).

(٥) الموضوعات، ابن الجوزي (٢/٢٧٨).

(٦) الضعفاء، العقيلي (٢/٥)، الموضوعات، ابن الجوزي (٢/٢٨٥).

ولكن هذا لم يكن. وكذلك فإن بعض أئمة الحديث ضعف الأحاديث التي جاء فيها تعيين وذم الفرق المخالفة لهم في أصول الدين، والتي كان لها مشروع سياسي مناقض لبني أمية في زعم أصحاب التفسير السياسي؛ كالقدرية والرافضة، فقد نصوا على أن كل الأحاديث التي فيها ذكر الرافضة مكذوبة، وأن كل الأحاديث التي فيها ذكر القدرية ضعيفة[١]، فلو كان مقياس الضعف والصحة عندهم تأييد قولهم أو تأييد السياسة الموالية لهم لما ضعفوا هذه الأحاديث، ولسعوا في توثيقها ونشرها، وهذا كله يدل على أن منهجهم منهج محايد للحقيقة، ولا يسير إلا على مقتضاها.

الأمر السادس: أن أئمة الحديث لا يصح عيبهم على رواية أحاديث الصبر على جور الحكام، **أما أولا:** فلأن القرآن يؤكد طاعة ولي الأمر ويأمر بها، ويذم الفتن ويحذر من الدخول فيها، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ (النساء: ٥٩)، وقال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٢٥ ﴾ (الأنفال: ٢٥)، **وأما ثانيا:** فلأن أهل الحديث كما رووا أحاديث الصبر على ولاة الأمر فهم الذين رووا الأحاديث التي تحث على الإنكار على ولي الأمر إذا وقع في معصية، وتبين فضل ذلك، مثل قوله ﷺ: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»[٢]، وحديث: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٣]، وأهل الحديث هم

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (١/٣٦)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٤٥٢) و (١٣/٣٥)، وشرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (٢/٣٥٨).

(٢) أخرجه: أبو داود (٤٣٤٤)، والترمذي (٢١٧٤).

(٣) أخرجه: مسلم (١٨٣٩).

الذين مارسوا الإنكار على ولاة الأمر، ومارسوا النصح لهم، وأخبارهم مبثوثة في كتب التاريخ بشكل مكثف.

فلماذا ينظر إلى جانب واحد من الأحاديث التي رووا، ويترك النظر إلى الجانب الآخر؟! أليس هذا تحكم محض لا مبرر له، ووقوع في شباك الانتقائية المقيتة؟!

المصدر الثالث: حجية الإجماع:

يعد الإجماع من الأصول المعرفية التي حرص أصحاب الفكر العلماني على تقويضه وهدمه، وقد أثاروا حوله إشكاليات متعددة[1]، وما ذلك إلا لأنه يناقض فكرة التاريخية التي يعدونها قطب الرحى، ويجعلونها أصل مشروعهم مناقضة صارخة، ويناقض أيضا الحرية المطلقة في التفكير في زعمهم، ويرون أن الإجماع جيء به ليكون أداة من أدوات التوظيف السياسي[2]، وقد تبرع طه جابر العلواني لهم، ولفق قصة سياسية لبداية حجية الإجماع، فقال: «لم تعرف أمة من الأمم - فيما أعلم- هذا الذي يسمى بالإجماع السكوتي كدليل أو جزء من أجزاء الإجماع... بعض الحكام كانوا حينما يريدون أن يعطوا المشروعية يدعون الفقهاء وآخرين في قصر السلطان، فيقوم قاضي القضاة بعد التشاور فيقول الأصل كذا، مع ذكر الدليل، والآخرون لا يستطيعون المعارضة، فقالوا هناك دليل يسمى بالإجماع السكوتي»[3].

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (١٦٣)، والإسلام السني، بسام الجمل (٦٩)، وإسلام المجددين، محمد حمزة (١١٣)، والسنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب (١٢٩).

(٢) انظر: الإسلام السني، بسام الجمل (٨٢).

(٣) مقدمة في إسلامية المعرفة، طه جابر العلواني ، ضمن كتاب: قضايا إسلامية معاصرة (١٠٩)، بواسطة: من التراث إلى التجديد، زكي الميلاد (٢٥٩).

وما أدري كيف تجرأ العلواني على تلفيق هذه القصة، وما مستنده فيها؟! فمن ذلك الوالي الذين كان يجمع الفقهاء؟ وفي أي عصر هو؟ ومن الفقهاء الذين اجتمعوا في قصره؟ ومن ذكر تلك القصة من المؤرخين؟ إن العلواني حين ذكر تلك القصة أغفل عقل القارئ فلم يجب عن التساؤلات التي تطرأ في ذهنه، التي لا يمكن قبول القصة إلا بالجواب عليها.

ثم أن من يتأمل في مسألة الإجماع يجد أنها من المسائل التي اختلف فيها الأصوليون: منهم من يقول بحجيته وهم الجمهور، وهم أطياف متعددة، منهم من كان معارضا للسلطة الحاكمة في زعم أصحاب التفسير السياسي كالمعتزلة، ومن الأصوليين من أنكر حجية الإجماع، وهم أيضا أطياف متعددة، ومنهم من كان مقربا من السلطة، كالنظّام من المعتزلة، فإنه كان من المقربين من المأمون، ومنهم من لم يكن كذلك، وقد أورد كل صاحب قول من الأدلة ما يراه يقوي قوله، ويبطل قول مخالفه، واجتهد في ذلك كل الاجتهاد، ولم يذكر أحد منهم التأثير السياسي في القول بحجية الإجماع أو القول بعدم حجيته؟!!

٣ـ تسييس أقوال أئمة السلف في إثبات الصفات

من المجالات العقدية التي وصمت بأنها دخلت تحت التفسير السياسي تقريرات أئمة السلف في باب الأسماء والصفات، فقد تكررت الاتهامات بأنهم إنما قالوا بكثير من أقوالهم في الصفات لأجل أغراض سياسية، وفي هذا يقول حسن حنفي: «أما الصفات التي تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء، فقد تمت صياغتها من أجل استخدام سياسي خاص للسلطة»[١]، وبالغ حنفي كثيرا حتى ذكر أن كلام العلماء عن توحيد الله في أسمائه وصفاته، وإفراده بالحمد إنما كان لأغراض سياسية، فيقول: «تبدأ المقدمات التقليدية بتنزيه الله تنزيها مطلقا

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٦/١).

بالإعلان عن أوصاف ذاته المطلقة... ومع ذلك فإن المقدمات الإيمانية تعلق على هذا الوجود الأوحد باعتباره قدرة شاملة، وإرادة مسيطرة، فهو الذي يبدئ ويعيد، وهو الذي يبدأ ويقرر، وهو الذي يحيي ويميت...، يملك كل شيء ويقدر على كل شيء لا معقب على قراراته وأوامره»، وهذا الكلام إنما قرره العلماء؛ لأنه يصبح «من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان، ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان»[1]، هكذا بكل بساطة لم يقرر المسلمون عقائدهم في ربهم ومعبودهم وثناءهم عليه وحمدهم له إلا ليستسهلوا تنزيل هذه الأوصاف على الحاكم السياسي.

ومن ذلك أيضا: ما ذكره محمد أركون من أن العقائد التي قررها أئمة الإسلام كانت خاضعة للرهانات السياسية، ولهذا لما ذكر القول بخلق القرآن قال: «وهذا المثال يبين الرهانات السياسية للعقائد الإيمانية»، ويشرح هاشم صالح هذه الرهانات فيقول: «يقصد أركون أن العقائد الإيمانية التي يطلقها الفقهاء تحتوي على مواقف مذهبية وبالتالي سياسية واجتماعية، وهي تتحدث عن الله الأحد الفرد الصمد»[2].

ومثل هذا الكلام يكاد يعجز الإنسان معه أن يلتزم بالمنهجية العلمية التي لا يريد أن يخرج عنها، فهو كلام مرسل يفتقر إلى بدهيات المنهجية العلمية، وينبئ عن قلة احترام لعقل القارئ وعدم اعتداد به، وإلا كيف يستسيغ هؤلاء أن يصادروا التاريخ الإسلامي بأكمله بجرة قلم، ثم لا يقدموا أي دليل على صحة قولهم، ويكفي أن نثبت لحسن حنفي وأركون أن كثيرا من الذين قرروا إثبات الصفات لله تعالى وأثبتوا الكمالات التي تليق به سبحانه كانوا من المعارضين للسلطة الحاكمة، فبعضهم قُتِل من قبلهم كسعيد بن جبير، وبعضهم عذب كالإمام

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (١/٧، ٨).

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (١٣٢، ٢١٠).

أحمد وغيره من أئمة الحديث، وبعضهم اضطهد كالإمام مالك وأبي حنيفة، وكل هؤلاء كانوا في حزب المعارضة للسلطة الحاكمة، وهم الذين قرروا إثبات الصفات لله تعالى، فكيف يعقل أن يصدق إنسان ما ذكره حسن حنفي من أن مثبتة الصفات إنما فعلوا ذلك لأجل أن ينزلوها على الحاكم؟!!

٤ـ تسييس مواقف السلف من دعاة البدعة:

من الثابت تاريخيا أن الصحابة ﷺ الذين تربوا على يدي رسول الله ﷺ لَمْ يكن عند أحد منهم مخالفة في أصول الدين أبدا، فلم يعرف أن أحدا منهم أنكر شيئا من صفات الله تعالى أو أسمائه، بل كانوا كلهم متضافرين على إثباتها والتسليم بها، ولم يعرف عن أحد منهم أنه كفر صاحب الكبيرة أو أنه أخرج العمل عن مسمى الإيمان، بل المعروف عنهم تأكيد منزلة العمل من الإيمان وبيان ضرورته، ولم يعرف أحد منهم خالف في أصول القدر، فلم يثبت أن أحداً من الصحابة غلب جانب قدرة العبد في الفعل أو غلب جانب قدر الله تعالى.

ولهذا فلم يعرف في عهد الصحابة أن بعضهم رد على بعض في مسألة من أصول الدين التي افترقت الأمة فيها فيما بعد، ولم تعرف في زمن كبارهم مسميات الطوائف، كالخوارج والقدرية والجبرية والمرجئة والجهمية والمعتزلة والصوفية، فهذه المسميات لم تظهر إلا في عصر أواخر صغار الصحابة، ولم يثبت عن أحد من الصحابة أنه دخل في تلك المسميات، يقول ابن تيمية في تأكيد هذه الحقيقة - وهو من المهتمين بتاريخ الافتراق في الأمة كما يظهر من كتبه: «الصحابة لم يختلفوا في شيء من قواعد الإسلام لا في الصفات ولا في القدر ولا في مسائل الأسماء والأحكام ولا في الإمامة»[1].

---

(١) منهاج السنة النبوية (٦/٣٣٦). وانظر: مجموع الفتاوى، له أيضا (٢٧/١٨٩).

ومن الثابت تاريخيا أيضا أن الصحابة ﷺ هم الذين تولوا تعليم الناس في عصر الفتوح الإسلامية، فما إن مات النبي ﷺ وفتحت الأمصار إلا انتقل عدد كبير من الصحابة إلى تلك البلدان، فبعضهم ذهب إلى الكوفة، وبعضهم ذهب إلى البصرة، وبعضهم ذهب إلى الشام، وبعضهم ذهب إلى مصر، يعلمون الناس الدين ويشرحون لهم تعاليمه، فقد أرسل عمر بن الخطاب ﷺ عددا من فقهاء الصحابة وعلمائهم إلى الشام، منهم عبادة بن الصامت ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء ليعلموا الناس القرآن ويفقهوهم في الدين، فأقام عبادة في حمص، وأقام أبو الدرداء في دمشق، ومضى معاذ إلى فلسطين[1].

وكذلك سكن عدد من الصحابة العراق، فقد نزل الكوفة علي ابن أبي طالب وعبدالله بن مسعود وعمار بن ياسر، وخلق كثير منهم، ونزل البصرة أبو موسى الأشعري وعمران بن الحصين وابن عباس وأنس بن مالك، وغيرهم.

وكان هؤلاء الصحابة يقيمون المجالس في المساجد يعلمون الناس الدين ويروون لهم سنة النبي ﷺ، ولم يكن للناس معلم سواهم، وهذا أمر طبعي؛ لأنهم هم الذين عايشوا النبي ﷺ وخبروا أمره، وقد تخرج على أيديهم جل الفقهاء والعلماء والمحدثين من التابعين، فكان في الكوفة علقمة النخعي ومسروق الهمداني وعبيدة بن عمرو والأسود النخعي والشعبي وإبراهيم النخعي، والحكم بن عتبة وحماد بن أبي سليمان وأبو إسحاق السبيعي ومنصور بن المعتمر والأعمش وغيرهم.

وكان في البصرة الحسن البصري ومحمد بن سيرين وأبو العالية وقتادة بن دعامة السدوسي و أيوب السختياني وثابت البناني ويونس بن عبيد وابن عون وغيرهم.

---

(١) انظر: أسد الغابة، ابن الأثير (١٥٣/٣).

وكان في الشام أبو مسلم الخولاني ومكحول الدمشقي والأوزاعي ورجاء ابن حيوة وخالد بن معدان وغيرهم كثير.

فمن الطبيعي بعد هذا أن يكون الفكر السائد في المجتمع المسلم آنذاك هو الفكر الذي يحمله أولئك التابعون، المأخوذ من الصحابة ﷺ، ولا يقدح في هذا أن بعض التابعين وُجدت عنده مخالفات في أصول الدين للصحابة، ومن ذلك: ما ذكر عن قتادة رحمه الله أنه قال بالقدر، لأن هذه الأقوال لم يكن لها شيوع فيهم بحيث تكون الغلبة لأقوالهم ، بل كانت شاذة؛ ولهذا قابلوها بالإنكار وبيان البطلان.

ومن الطبيعي أيضا أن يكون أولئك التابعون هم قادة الفكر والمؤثرون فيه، وبالتالي يفزع الناس إليهم - عوامهم وحكامهم - ليأخذوا آراءهم في المسائل الدينية والفكرية، فهم العلماء وهم القضاة وهم المفتون في النوازل الفكرية والدينية، وهذا كله راجع إلى أن فكرهم هو الفكر السائد في المجتمع.

ومن حقهم في هذه الحال أن يعارضوا أي خروقات تطفو على السطح مما هو مخالف لدلالات النصوص الشرعية، ويجتهدوا في دفعها وبيان خطئها، وهذا ما حصل فعلا، فقد بذلوا جهودا واسعة في التحذير من دعاة البدعة والتنفير منهم، وأقاموا مجادلات طويلة في مناظرتهم ومناقشتهم، وأمروا بهجر كثير منهم، بل وبقتل آخرين منهم لما لم يتوبوا ويرجعوا عن بدعهم الكفرية.

ولكن دعاة التفسير السياسي أغفلوا هذه الحقائق التاريخية أو تغافلوا عنها، وأخذوا يشغبون على مواقف علماء السنة من المخالفين للدين في أصوله الكبار، فيقدحون في أغراضهم ونياتهم، فقرروا بأن علماء السنة إنما أفتوا بقتل بعض المبتدعة لأجل أغراض سياسية تصب في مصلحة بني أمية، وليس انطلاقا مما تقتضيه الأصول الشرعية من مجابهة كل من يفسد على الناس دينهم، وليس قياما منهم بالواجب الذي يقتضيه عليهم دينهم لكونهم قادة الفكر ومرجع الناس في

عصرهم، وقرروا أن بني أمية ليس لهم غرض ديني في قتل أولئك، وأن المحرك الأصلي لهم هو المصلحة السياسية فحسب.

وسنذكر هنا أكبر الشخصيات البدعية الذين أفتى علماء السنة بقتلهم وقتلهم بنو أمية، ودافع عنهم أصحاب التفسير السياسي، وهم:

١- **معبد الجهني**، وهو أول من قال بالقدر في الإسلام، وقد بدأ الدعوة إليه في البصرة، وقد نُقل عنه أنه كانت له علاقة قوية بأبي ذر الغفاري ﷺ وبمحمد ابن الحنفية وبالحسن البصري، وكل هذا غير صحيح[١]. وقُتل في زمن عبد الملك بن مروان، قتله الحجاج بن يوسف سنة ٨٠هـ، وذلك بسبب دعوته إلى القول بالقدر وإنكار علم الله تعالى السابق بالأشياء.

وقد ادعى بعض المعاصرين أن سبب قتل معبد كان سياسيا لا دينيا، وأن الأوزاعي شوه صورته عند بني أمية، وفي هذا يقول علي سامي النشار: «المباحث القدرية الأولى إنما نشأت عن بنية المجتمع الإسلامي حينئذ، مع اجتهاد عقلي في النص القرآني وفي السنة، ولكن الأوزاعي- وكان من عملاء بني أمية- يذكر أن أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له: سوسن، كان نصرانيا فأسلم، ثم تنصر، وأخذ معبد عنه، وأخذ غيلان بن مسلم الدمشقي عن معبد، ولا شك أن محاولة ربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة بنصراني أسلم، ثم تنصر محاولة غير صحيحة، سار عليها أصحاب الفرق المختلفة، لقد كان معبد الجهني على دين كبير، تابعيا ومحدثا صدوقا»[٢].

وأما السبب السياسي الذي دعى بني أمية لقتل معبد؛ فهو أنه كان يحرض الناس على بني أمية، بل إنه ممن خرج مع ابن الأشعث عليهم[٣].

---

(١) انظر في بيان خطأ هذه الدعاوى: العقيدة الإسلامية، عطاالله المعايطة (٥٢٠ – ٥٢٩).

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (٣١٩/١).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣١٨/١)، وفجر الإسلام، أحمد أمين (٢٨٥).

٢- **غيلان الدمشقي**، وهو الشخصية الثانية التي تبنت الدعوة إلى القول بالقدر، وقد ناظره عمر بن عبدالعزيز واستتابه[١]، وأظهر له التوبة والرجعة عن قوله، ولكن لما مات عمر رجع إلى ما كان يدعو إليه من قبل حتى شكاه الناس إلى هشام بن عبدالملك، فناظره هشام بنفسه، ثم دعى الأوزاعي فناظره؛ فلما تبين له تعنته وتمسكه ببدعته أفتى بقتله، فقد ذكر أهل التاريخ أنه لما أظهر مقالته دعاه هشام فقال له: «ألست كنت عاهدت الله لعمر أنك لا تكلم في شيءٍ من كلامك؟ قال: أقلني يا أمير المؤمنين، قال: لا أقالني الله إن أنا أقلتك يا عدو الله! أتقرأ فاتحة الكتاب؟ قال: نعم ، فقرأ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾، قال: قف يا عدو الله، على ما تستعين الله، على أمر بيدك أم على أمر بيده؟ انطلقوا به فاضربوا عنقه واصلبوه، قال: يا أمير المؤمنين على ما تضرب عنقي على غير حجة؟ قال: ويلك! وتكون الحجة المرجح من كتاب الله تنطق عليك بالحق، قال: يا أمير المؤمنين أبرز إلي رجلاً من خاصتك أناظره، فإن أدرك علي أمكنته من علاوتي فليضربها، وإن أنا أدركت عليه فاتبعني به. قال هشام: من لهذا القدري؟ قالوا: الأوزاعي»[٢]، فناظره الأوزاعي مناظرة مطولة.

وأما أصحاب التفسير السياسي فقد زعموا أن الأوزاعي إنما أفتى بقتل غيلان لأنه كان عميلا لبني أمية، وبنو أمية إنما قتلوه؛ لأنه كان معارضا لسياستهم، وفي بيان هذا يقول النشار: «رأى هشام أن يضفي على قتله لغيلان وصاحبه صالح بعض المشروعية، فدفع به إلى الأوزاعي ليناقشه، ويفتي في أمره، وكان الأوزاعي عميلا لبني أمية، عاش في رحابهم، يغذون عليه الأموال ويشترون

---

(١) انظر: الإبانة، ابن بطة (٢/٣٣٨)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي (٤/٧١٤)، والشريعة، الآجري (٢/٩٢٠).

(٢) تاريخ دمشق، ابن عساكر (٢٠/٢٤٧).

دينه ودنياه، يدفعون ثمن فتاواه، وهو يحارب مجتمع المسلمين، ويفتي بقتل كل من عبر عن آلام هذا المجتمع»[١]، وقد اعتمدوا على سياق القصة التي ذكرها المرتضى، وهي قصة طويلة حاصلها: أن غيلان أرسل رسالة لعمر بن عبدالعزيز عاب فيها من قبله من بني أمية وقرر فيها القول بالقدر وحرية الإرادة، وأن عمر عينه على الخزائن، فكان يبيعها وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، فمر به هشام وحقد عليه[٢].

ولكن ما ذكروه غير صحيح، وهو مخالف للحقائق التاريخية والواقعية، ويتبين خطأ التحليل السياسي لأقوال القدرية، ولسبب قتلهم؛ بالأمور التالية:

الأمر الأول: لا بد لنا أن نؤكد أن البدعة التي قال بها معبد الجهني وغيلان الدمشقي بدعة غريبة كل الغرابة عن المجتمع المسلم؛ إذ تقتضي وصف الله تعالى بالنقص، وأنه لا يعلم بالشيء إلا بعد وقوعه، ولأجل غرابة هذه البدعة هرع الناس إلى من بقي من الصحابة كابن عباس وحذيفة وغيرهما يسألونهم عن حكمها، فقد روى مسلم في صحيحه عن يحي بن يعمر قال: «أول من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو معتمرين، فقلنا: لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلا المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبي أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إلي، فقلت: أبا عبد الرحمن إنه قد ظهر قِبَلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفّرون العلم، وذكر من شأنهم وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف، قال: فإذا لقيت

---

(١) انظر: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، النشار (٣٢٤/١)، وانظر: العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٣).

(٢) انظر: طبقات المعتزلة، ابن المرتضى (٢٥).

أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبا فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر»[١].

وقد استنكر هذه البدعة من بقي من الصحابة، وجُل التابعين، وحذروا منها وبينوا مناقضتها للدين، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «وغلاة القدرية ينكرون علمه المتقدم وكتابته السابقة، ويزعمون أنه أَمَر ونهي وهو لا يعلم من يطيعه ممن يعصيه، بل الأمر أنف: أي مستأنف» ، وهذا القول أول ما حدث في الإسلام بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين وبعد إمارة معاوية بن أبي سفيان في زمن الفتنة التي كانت بين ابن الزبير وبين بني أمية في أواخر عصر عبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس وغيرهما من الصحابة، وكان أول من ظهر عنه ذلك بالبصرة معبد الجهني، فلما بلغ الصحابة قول هؤلاء تبرءوا منهم وأنكروا مقالتهم، كما قال عبد الله بن عمر - لما أخبر عنهم -: إذا لقيت أولئك فأخبرهم: أني بريء منهم وأنهم برآء مني، وكذلك كلام ابن عباس وجابر بن عبد الله وواثلة بن الأسقع وغيرهم من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين فيهم كثير، حتى قال فيهم الأئمة كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم: إن المنكرين لعلم الله المتقدم يكفرون[٢].

وممن رُوي عنه التحذير من القدرية وذمهم من التابعين: محمد بن سيرين ومطرف بن الشخير وإياس بن معاوية وزيد بن اسلم ومحمد بن كعب القرظي وإبراهيم النخعي ووكيع بن الجراح والقاسم بن محمد بن أبي بكر وسالم بن عبد الله بن عمر ومجاهد بن جبر وطاووس بن كيسان وغيرهم.

وأبلغ من هذا فإن عددا من أئمة الحديث والفقه ممن ثبتت عدالتهم وإمامتهم في الدين كانوا يرون قتل القدرية؛ لأن قولهم (وهو إنكار علم الله

---

(١) صحيح مسلم، رقم (١).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٤٥٠).

تعالى) لا يمكن أن يقول به مسلم، وممن كان يرى ذلك الأوزاعي ورجاء بن حيوة وعبادة بن نسي وعمر بن عبدالعزيز وأبو سهل ابن مالك[١]، وهذا يرد قول النشار ومن تبعه الذي أوهموا القراء بأنه لم يحكم بقتل القدرية إلا الأوزاعي فقط، بل إن قتلهم كان رأي عدد كبير من العلماء، فهل يعقل بعد هذا أن يكون كل هؤلاء عملاء لبني أمية، فهل بَلَغوا من الخور النفسي والعلمي والديني بحيث يواطئوا بني أمية في الحكم بالقتل؟!! وهل يمكن أن يقع التواطؤ من هذا العدد الكبير ثم لا يشيع في المجتمع ولا ينقل إلينا؟!

بل إن ابن عباس رضي الله عنه - وهو من بني هاشم، ويفترض أن يكون معارضا لبني أمية في زعمهم - كان يرى قتل القدرية، فعن أبي الزبير أنه «كان مع طاووس يطوف بالبيت، فمر معبد الجهني، فقال قائل لطاووس: هذا معبد الجهني، فعدل إليه، فقال: أنت المفتري على الله، القائل ما لا يعلم، قال: إنه يكذب علي، قال أبو الزبير: فعدلت مع طاووس حتى دخلنا على ابن عباس، فقال له طاووس: يا أبا عباس الذين يقولون في القدر، قال: أروني بعضهم، قلنا: صانع ماذا؟ قال: إذا أضع يدي في رأسه؛ فأدق عنقه»[٢].

فقد توارد على القول بقتلهم الصحابة والتابعون، فهل يعقل أن كل هؤلاء كانوا يسيرون في مصلحة بني أمية، وفيهم ابن عباس وابن عمر وابن سيرين وقد أوذوا من بني أمية كثيرا، فلو كانت الأغراض السياسية مؤثرة في حكمهم لما حكموا بقتل القدرية؛ لأنهم معارضون لبني أمية!

وهذا كله يؤكد أن سبب الإفتاء بقتل أولئك القدرية هو أنهم جاءوا ببدعة شنيعة في الدين تقتضي الحكم عليهم بالقتل.

---

(١) انظر في أقوال هؤلاء: الشريعة، الآجري (٩١٧/٢، ٩١٨، ٩٢٢، ٩٢٣).

(٢) الشريعة، الآجري (٩٥٤/٢).

والغريب حقا أن يصف النشار والجابري فكر معبد الجهني وغيلان الدمشقي بالاستنارة وبالتجديد، وهي أقوال تفتقد المنهجية العلمية الصحيحة، فضلا عن أنها مخالفة صراحة للدين بحيث إن الصحابة وأئمة الدين قد أنكروها، فما أدري ما وجه الاستنارة فيها، وهي فاقدة لما يثبت صحتها، وصارخة في انتقاص الرب سبحانه وتعالى !

الوجه الثاني: أن النشار حين وصف الأوزاعي بالعمالة لبني أمية وقع في خطأين منهجيين، وهما: **الأول**: أنه أطلق التهمة، ولم يقم عليها الدليل الذي يثبت صحتها، فقد نسب إلى التاريخ حدثا لا يمكن أن يعلم إلا بالخبر، فما الخبر الذي يدل على كون الأوزاعي كان عميلا لبني أمية، وأنه كان يأخذ منهم الأموال؟! والنشار لم يتعب نفسه في ذكر مستنده في ذلك الخبر ! وهذا خلل كبير في المنهجية العلمية.

والثاني: أنه أغفل بيان موقفه من الأخبار والقصص التي فيها ذكر أحوال الأوزاعي الدينية والعبادية، وهو يعلم أن اتهام الأوزاعي بالعمالة لبني أمية يعارض تلك الأخبار المذكورة في كتب التاريخ المعتمدة التي يمكن لكل القراء أن يطلعوا عليها، وهو مخالف لما هو معروف من موقف الأوزاعي من الخلفاء الجبارين[١]، فقد واجه السفاح مواجهة قوية، وأنكر عليه إنكار من لا يخشى الموت، فقد سأله السفاح عن دماء بني أمية، فقال له الأوزاعي بوضوح: دماؤهم عليك حرام، وسأله عن الخلافة أليست وصية لعلي؟ فأنكر عليه الأوزاعي، وبين الحق فيها، ولم يخشه مع تجبره[٢]، فلو كان الأوزاعي ممن يبيع دينه للملوك فلماذا لم يجامل ذلك السفاح أو يقر ما يوافق هواه؟! والنشار قفز على هذا كله، ومن المفترض في كل من ادعى دعوى أن يجيب عما يعارضها خاصة إذا كان

---

(١) انظر في أخبار الأوزاعي: الإمام الأوزاعي شيخ الإسلام وإمام أهل الشام، عبدالستار الشيخ (٩٤-١٢٣).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٢٣/٧، ١٢٤).

المعارض قوياً ظاهراً، ولكن النشار لم يفعل ذلك، وهو يريد أن نقبل قوله، ونسلم به، وهو واقع في تلك الأخطاء المنهجية !

الأمر الثالث: أن أئمة السلف لم يحكموا على من كان مخالفا لسياسة بني أمية فقط، بل حكموا على أناس كانوا يعتنقون مذاهب موافقة لتوجهات بني أمية -زعم أصحاب التفسير السياسي- كالجبرية والمرجئة، وكذلك بنو أمية لم يقتصر قتلهم على من كان مخالفا لهم في المقالة، بل كان لكل من يمثل قوله خروجا ظاهرا على أصول الدين، ويمثل خطرا على دين الناس وعقائدهم ، والمعروف عن هشام بن عبدالملك وهارون الرشيد والمهدي وغيرهم من خلفاء المسلمين أنهم كانوا يأمرون بقتل الذين يفسدون على الناس دينهم[١]، ومن أخبارهم: ما رواه ابن عساكر عن الرشيد «أنه جيء إليه بزنديق، فأمر بقتله، فقال: يا أمير المؤمنين أين أنت عن أربعة آلاف حديث وضعتها فيكم، أحرم فيها الحلال وأحل فيها الحرام، ما قال منها حرفا، فقال له الرشيد: أين أنت يا زنديق عن عبد الله بن المبارك وأبي إسحاق القراري ينخلانها فيخرجانها حرفا حرفا»[٢].

الأمر الرابع: أن الأدلة التاريخية تدل على أن كلا من معبد الجهني وغيلان لم يكن لهما أي أثر سياسي، وهذا ما قرره بعض المؤرخين المعاصرين أيضا، أما معبد فقد ذكر أصحاب التفسير السياسي أن سبب قتله أنه خرج مع ابن الأشعث، وقد صحح عبدالرحمن بدوي أنه لم يكن كذلك؛ لأن معبد قتل سنة ٨٠هـ ، وفتنة ابن الأشعث كانت سنة ٨١هـ أو ٨٢هـ ، وهذا يدل على أنه لا علاقة له بتلك الفتنة[٣]،

---

(١) انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (١٦٢/٩)، والبداية والنهاية، ابن كثير (٣٦٦/١٣) و (١٣ /٥٣٢)، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي (٣/ ٩٢، ١٠٠)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي (٤٠٢/٧).

(٢) تحذير الخواص، السيوطي (١٦٣).

(٣) انظر: مذاهب الإسلاميين، بدوي (١٠٨).

وأما غيلان، فلم يثبت أن له أي دور سياسي، وأما رواية المرتضي فقد ذكرها من غير سند يثبت صحتها، وما أدري كيف استساغ النشار والجابري أن يقدم تلك الراوية على رواية الطبري وغيره من المؤرخين الذين يذكرون ما لهم وما عليهم، وهم أهل اختصاص في الحديث والتاريخ ! وقد استنتج بعض الباحثين من سياق المرتضي أن فيها نفسا شيعيا؛ لأن فيها تحاملا قويا على بني أمية[١].

٣- **الجعد بن درهم**، وقد ظهر بعد سنة ٧٠ هـ، وتذكر كتب التاريخ والمقالات أنه قال ببدع متعددة، منها: أنه أول من قال بأن القرآن مخلوق، وأنه أول من قال بالتعطيل للصفات، وأنه أنكر صفة المحبة، وأنكر القدر أيضا، يقول ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول: «أول من أتى بخلق القرآن جعد بن درهم»[٢]، ويقول ابن عساكر عن الجعد: «أول من قال بخلق القرآن. كان يسكن دمشق، وله بها دار، وهو الذي ينسب إليه مروان بن محمد؛لأنه كان معلمه. وقيل: إنه كان من أهل حران، هو الذي قتله خالد بن عبد الله القسري بالكوفة يوم الأضحى، وكان أول من أظهر القول بخلق القرآن في أمة محمد، فطلبه بنو أمية، فهرب من دمشق وسكن الكوفة، ومنه تعلم الجهم بن صفوان بالكوفة خلق القرآن»[٣].

وقد رفع أمره إلى هشام بن عبد الملك ميمون بن مهران بعدما ناقشه وأقام الشهود على كفره، فأمر هشام خالداً القسري بأخذ الجعد وقتله، فقتله خالد[٤]، وبارك أهل السنة وأئمة الإسلام قتله وعدوه مفخرة عظيمة[٥].

وقد بين أئمة الحديث أصول فكر الجعد ومستنداته بناءً على القرائن الدالة

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٠٥).

(٢) شرح اعتقاد أصول أهل السنة، اللالكائي (٣/٣٨٢)، وذم الكلام، للهروي (٣٠٤)

(٣) مختصر تاريخ دمشق (٦/٥٠)، وانظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير (٥/٤٢٩).

(٤) انظر: خلق أفعال العباد، البخاري (٢/١٠)، وذم الكلام، الهروي (٥/١١٨)

(٥) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية (٣/١٦٥).

على ذلك، فأرجعوا بعض أفكاره إلى اليهود، كالقول بخلق القرآن، وبعضها إلى الصابئة والمشركين، كالتعطيل، وفي بيان أصول أفكاره يقول ابن تيمية ملخصا كلام من سبقه: «أصل هذه المقالة إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين؛ فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام - أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة، وأن معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك - هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان؛ وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه. وقد قيل: إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم: اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ. وكان الجعد بن درهم هذا - فيما قيل - من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة - بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين»[١].

وقد حاول النشار أن يشغب على بيان العلماء لأصل فكرة الجعد، فذكر أنهم نسبوا فكرة التعطيل إلى اليهود، والمعروف عن اليهود أنهم يقولون بالتشبيه لا بالتعطيل، مما يدل على خطأ تلك السلسلة[٢].

وهذا غير صحيح؛ لأن العلماء لم يقولوا: إن الجعد لم يستق إلا من مصدر واحد، بل ذكروا له عدة مصادر كالصابئة والفلاسفة وغيرهم، وبعض هذه المصادر شائع فيه التعطيل، وهم ثانيا: لم ينسبوا إلى اليهود التعطيل،وإنما القول بخلق القرآن فقط، ويقال ثالثا: إنه ليس كل اليهود مشبهة بل فيهم معطلة، كما هو مشهور عن فيلون وغيره من فلاسفة اليهود[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٥/ ٢٠).

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (١/ ٣٣٠).

(٣) انظر في نسبة التعطيل إلى بعض اليهود: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (٢/ ٢٢٢-٢٢٣)، وقصة الحضارة، ول ديوارنت(١١/ ١٠٣-١٠٥).

وقد شكك عدد من المعاصرين في نزاهة قتل الجعد، ونفوا أن يكون الدافع إلى قتله سببا دينيا، وأرجعوا قتله إلى سبب سياسي، يقول علي سامي النشار عن قتل الجعد: «لا نستطيع أن نصدق أن قتله كان لآرائه الفكرية، بل يبدو أنه لسبب سياسي، فإن خلفاء الأمويين وولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة، وقد رأينا مثل هذا في قصة مقتل غيلان الدمشقي، كما سنراه في مقتل الجهم بن صفوان»[١]، والنشار هنا لم يذكر السبب السياسي الذي دفع إلى قتل الجعد، وجاء الجابري وتبرع بذكر السبب فقال: «كان الجعد بن درهم من المعارضين البارزين، وقد انضم إلى يزيد بن المهلب الذي ثار على يزيد بن عبد الملك بن مروان بالعراق»[٢].

٤- **الجهم بن صفوان السمرقندي،** وكان مشهورا بالجدل والخصومات، وقد قال ببدع كثيرة، وسعى إلى نشرها، ومنها: القول بخلق القرآن، وإنكار الصفات، والقول بالجبر، والقول بالإرجاء، وقد قتله سلم بن أحوز في مرو سنة ١٢٨هـ ، بعد خروجه مع الحارث بن سريج، وقد نقل ابن حجر من كتاب ابن أبي حاتم أن سلم حين أخذ جهما قال له: «يا جهم إني لست أقتلك لأنك قاتلتني، أنت أحقر من ذلك، ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا أن لا أملكك إلا قتلتك»[٣] وقد ذكر العلماء سبب ضلال الجهم، وهو أنه ناظر السمنية (وهم طائفة من الدهرية) في وجود الله، وهي قصة مشهورة يذكرها حتى المعتزلة[٤]، فقد روى ابن أبي حاتم عن أبي معاذ -خالد بن سليمان -قال: «كان جهم على معبر تِرمذ، وكان فصيح اللسان، لم يكن له علم ولا مجالسة لأهل العلم، فكلم السمنية، فقالوا

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (٣٣١/١).

(٢) العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٨)، وانظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاسمي (١٦-١٨).

(٣) فتح الباري، ابن حجر (٣٥٨/١٣).

(٤) انظر: طبقات المعتزلة، للقاضي (٣٤).

له: صف لنا ربك عز وجل، الذي تعبده، فدخل البيت لا يخرج منه، ثم خرج إليهم بعد أيام، فقال: هو هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء»[١].

وذكر جمهور المؤرخين أن الجهم لقي الجعد قبل قتله، وأخذ منه أفكاره وتبنى أكثرها[٢].

وقد شكك في نزاهة قتل الجهم بن صفوان عدد من المعاصرين، ونفوا أن يكون قتله لأجل بدعته الشنيعة، وأرجعوا سبب قتله إلى سبب سياسي، وهو خروجه على بني أمية مع الحارث بن سريج، وفي هذا يقول النشار بعدما ذكر أن الجهم اشترك مع ابن سريج: «فقتله إذن كان لسبب سياسي، وليس لسبب ديني»[٣]، وقد اجتهد النشار في رد كل ما نُسب إلى الجهم من ملاقاة السمنية، وحرص على أن يجعل فكره إسلاميا بحتا، حتى قال عنه: «ولا شك أن للجهم بن صفوان فضلا كبيرا على الإسلام»[٤].

ولكن الجهم كان يقول بأقوال موافقة لما يزعم أصحاب التفسير السياسي أن بني أمية يقولون بها، فإن الجهم يقول بالجبر والإرجاء، وهما مذهبا بني أمية في زعمهم، فكيف يقتلون رجلا يدعو إلى مذهبهم ويؤيد أفكارهم؟!

وقد تفطن الجابري لهذا المأزق الخانق، ولهذا حاول أن يأتي بمعنى جديد للجبر والإرجاء الذي كان يقول بهما الجهم، أما الإرجاء فإنه أرجعه إلى أن الجهم كان يريد المطالبة بالمساواة بين المسلمين في المواطنة، وليس إخراج العمل من مسمى الإيمان وتعليقه بما في القلب فقط، وفي هذا يقول: «أما عن

---

(١) مختصر العلو، للذهبي (٧٥)، وهو صحيح السند كما قال الشيخ الألباني في تعليقه على الكتاب.

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (١/٣٣٣).

(٣) نشأة الفكر السلفي في الإسلام، النشار (١/٣٣٤).

(٤) المرجع السابق (١/٣٣٦).

آراء الجهم في الإرجاء، فيقدم لنا الأشعري ملخصا عنها فيقول فيه: إن من المرجئة من «يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح (= العبادات) فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان»[١]، وهذا النوع من الكلام عندما يصدر من شخصية معارضة للأمويين ثائرة عليهم، تطالب بالشورى والمساواة لا يمكن أن يفهم إلا على أنه يدخل في إيديولوجيا المساواة نفسها، مساواة المسلمين الجدد من العجم الذين لا يعرفون العربية، ولا يؤدون شعائر الدين، كما كان الحال في المنطقة التي كان يتحرك فيها جهم وأصحابه، لقد كانت تلك المناطق مسرحا لعمليات فتح وفتح مضاد، فكان الإسلام فيها غير مستقر، والناس في مد وجزر، فضلا عن رسوخ الديانات القديمة، وانتشار حركة المطالبة بالمساواة داخل المنطقة الإسلامية هناك، فتعريف الإيمان هنا بأنه مجرد المعرفة بالله ورسوله وما جاء به من عند الله فقط، معناه الاعتراف لسكان هذه المناطق بالمواطنة الكاملة في دار الإسلام بمجرد قبولهم للإسلام... فالإيمان هنا ليس في صالح الأمويين، بل هو بالعكس نوع من الاحتجاج على سياستهم المالية[٢].

وأما الجبر فأرجعه إلى أن الجهم أراد تبرير حال الموالي الذين كانوا في جهته، فقد كانوا مجبورين على عدم إتمام شعائر الدين بسبب الحروب، وبسبب عدم علمهم باللغة العربية، وعليه «فلا يجوز أن يؤاخذوا على وضعية ليسوا مسئولين عنها، بل هم في حكم المجبورين»[٣].

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري (١/٢٢٠).
(٢) العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٨).
(٣) المرجع السابق (٣١٩).

وقد اضطر الجابري أن يقدح في كتب المقالات والمذاهب التي نقلت قول الجهم، ووصمها بأنه قد «لعب التحزب المذهبي دوره في عملية البتر والتجزئة التي تعرضت لها آراء الجهم»[1].

وما ذكره أصحاب التفسير السياسي من أن قتل الجعد والجهم -دعاة التعطيل والجبر - كان بسبب سياسي محض، وأن العلماء الذين أفتوا بقتلهم أو أيدوا قتلهم ومدحوه كانوا واقعين في الاستجابة للسياقات السياسية غير صحيح، وتتبين عدم صحته بالأمور التالية:

الأمر الأول: أن الأدلة والقرائن التاريخية تدل على أن قول الجعد والجهم بالتعطيل والجبر والإرجاء ليس وراءه أي مشروع سياسي:

أما الجعد فإنه لم يكن له أي أثر سياسي يذكر، ولهذا لم يذكر النشار أي حدث سياسي يعلق سبب قتله به، وإنما ذكر السبب السياسي احتمالا، وحاول الجابري أن يصنع حدثا سياسيا لقتله، فذكر أن الجعد ممن خرج مع يزيد بن المهلب، وأحالنا إلى تاريخ الطبري[2]، ولكن الطبري لم يذكر الجعد في تلك الفتنة، ولم يرد له أي ذكر فيها، فما أدري كيف نسب الجابري إلى الجعد أنه خرج مع ابن المهلب، وعلى أي مرجع اعتمد؟!

ثم إن الأخبار التاريخية تدل على أنه كان ذا علاقة مع بني أمية، فإنه كان مربيا لمروان بن محمد (آخر خلفاء بني أمية)[3]، فهو كان من المقربين من الأسرة الحاكمة، ولم يذكر في كتب التاريخ ما ينقض ذلك.

---

(١) المرجع السابق (٣١٩).

(٢) انظر: العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٨).

(٣) انظر: مختصر تاريخ مشق (٦/٥٠).

وأما الجهم فيؤكد جمهور المؤرخين أنه خرج مع الحارث بن سريج على بني أمية، وقتل بعد أسره معه، ولهذا يعلق أصحاب التفسير السياسي قتله على هذا الحدث، ولكن هذا التعليق لا ينفي أن قتله كان لسبب ديني أيضا، **أما أولا: فلأنه لا يوجد دليل يدل** على أنه لم يقل بأقواله في الإرجاء والجبر إلا بعد خروجه مع ابن سريج، فما الذي يمنع أنه كان يقول ببدعته قبل فتنة ابن سريج، فلما خرج انضم إليه؛ لأنه وجد عنده ملاذا ممن عارضه في بدعته من العلماء والأمراء، فيكون خروجه على بني أمية لأنهم قد عارضوه في بدعته، بل إن بعض العلماء والمؤرخين القريبين من الحدث نصوا على أنه قُتِل بسبب بدعته، وفي هذا يقول الإمام يزيد بن هارون: «لعن الله الجهم، ومن قال بقوله، كان كافرا جاحدا؛ ترك الصلاة أربعين يوما، يزعم أنه يرتاد دينا، وذلك أنه شك في الإسلام، قال يزيد: قتله سلم بن أحوز على هذا القول»[1] ويؤكد هذا الذهبي فيقول: «قيل: إن سلم بن أحوز قتل الجهم لإنكاره أن الله كلم موسى»[2]، وممن أكده أيضا ابن تيمية حيث يقول: «والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق المسلمين، وعقوبته تكون تارة بالقتل، وتارة بما دونه، كما قتل السلف جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهم»[3].

وأما ثانيا: فلأن كونه قتل بعد خروجه على بني أمية لا ينفي أن يكون لقتله سبب آخر، وهو السبب الديني، فما الذي يمنع أن يقتل الجهم بموجب سببين، بسبب أنه خرج مع ابن سريج، وبسبب أنه قال ببدع تفسد على الناس دينهم، وقد أخرج ابن أبي حاتم من طريقه عن صالح ابن الإمام أحمد أنه قال: «قرأت في

(١) السنة، لعبدالله بن الإمام أحمد (١/١٦٧).

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٦/٢٦).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٥/٤١٤).

دواوين هشام بن عبدالملك إلى نصر بن سيار عامل خرسان: أما بعد فقد نجم قبلك رجل يقال له: جهم من الدهرية، فإن ظفرت به فاقتله»[١].

الوجه الثاني: أن الجعد والجهم قالا ببدع أخرى، فبدعهم ليست منحصرة في الجبر والإرجاء وإنكار الصفات، وإنما كانت لهم بدع أخرى شنيعة، كالقول بفناء الجنة والنار، وقد ذكر الأشعري بعض تلك المقالات فقال: «أجمع أهل الإسلام جميعاً إلا الجهم أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له، وكذلك عذاب الكفار في النار».

وقال جهم بن صفوان «إن الجنة والنار تفنيان وتبيدان ويفنى من فيهما حتى لا يبقى إلا الله وحده كما كان وحده لا شيء معه»[٢]، وقال أيضا: «قال جهم بن صفوان: لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية، ولأفعاله آخر، وأن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شيء معه، كما كان أولاً لا شيء معه».

وقال أهل الإسلام جميعاً: «ليس للجنة والنار آخر، وأنهما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون، وأهل النار لا يزالون في النار يعذبون، وليس لذلك آخر، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية»[٣]، وذكر الإمام أحمد أن الجهم قال بنحو من سبعين بدعة، وقد سرد الملطي عددا منها[٤].

فما أدري كيف يُخرّج أصحاب التفسير السياسي هذه المقالات سياسيا؟! وكيف يجدوا لها أحداثا سياسية تعلق بها؟! فلو فرضنا أن الجهم قال بالجبر

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي (٣/٣٨١).

(٢) مقالات الإسلاميين، الأشعري (٤٧٤).

(٣) المرجع السابق (١٦٤).

(٤) انظر: التنبيه والرد، الملطي (١١١، ١٤٠).

والإرجاء لغرض سياسي، فكيف يكون موقفنا من بدعه الأخرى، أليست مقالات شاذة توجب تعلق النكير بصاحبها؟!

الوجه الثالث: أن أصحاب التفسير السياسي أوهموا القراء أن الذي حكى أقوال الجعد والجهم هم أصحاب كتب المقالات فقط، وأن أولئك لم يستوعبوا أقوالهم وقد حرفوها وبتروها، وهذا غير صحيح، فإن الذي حكى مقالات أولئك المبتدعة هو من عاشرهم وقابلهم وناظرهم وعرف حقيقة أمرهم، وهم علماء الحديث والفقه، فهؤلاء العلماء هم من نقل أقوال أولئك المبتدعة، وهم علماء أثبات أتقياء أصحاب منهج علمي رصين، وقد نقلوا أخبارهم بالأسانيد المتصلة، وأسانيدهم مكشوفة وظاهرة لكل أحد.

وهؤلاء العلماء عند النظر في طرق ترجيح الأخبار أولى من يؤخذ بقولهم؛ لأنهم أقرب الناس إلى الحدث، بل بعضهم عاصر الحدث وعايشه، فهم أولى بفهمه من غيرهم وأسعد بضبطه ممن سواهم، وفي بيان أولوية أهل الحديث في نقل الأخبار يقول ابن تيمية: «المصنفون من أهل الحديث في سائر المنقولات هم بذلك أعلم وأصدق بلا نزاع بين أهل العلم؛ لأنهم يسندون ما ينقلونه عن الثقات أو يرسلونه عمن يكون مرسله يقارب الصحة، بخلاف الإخباريين فإن كثيرا مما يسندونه عن كذاب أو مجهول، وأما ما يرسلونه فظلمات بعضها فوق بعض، وهؤلاء لعمري ممن ينقل عن غيره مسندا أو مرسلا.

وأما أهل الأهواء ونحوهم: فيعتمدون على نقل لا يعرف له قائل أصلا؛ لا ثقة ولا معتمد، وأهون شيء عندهم الكذب المختلق، وأعلم من فيهم لا يرجع فيما ينقله إلى عمدة، بل إلى سماعات عن الجاهلين والكذابين وروايات عن أهل الإفك المبين»[١].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤٧٩/٢٧).

وكذلك شارك في نقل مقالاتهم علماء التاريخ وجهابذته كالطبري وابن الجوزي وابن الأثير والذهبي وغيرهم، فقد كانوا ينقلون أخبار بدعهم؛ بعضهم بالسند، وبعضهم يقتصر على مجرد الخبر، والقول الذي أجمعوا عليه أولى بالقبول من قول غيرهم؛ لأنهم أهل اختصاص وتمرس وتفنن وملكة في نقل الأخبار ونقدها، خاصة إذا كان من خالفهم ليس من أهل الاختصاص، وليس لقوله إلا مجرد التخريجات البعيدة والاستنباطات المتكلفة!

إن أصحاب التحليل السياسي أوهموا القراء أن أولئك العلماء لم يعرفوا حقيقة الأمر، ولم يدركوا خفايا الأحداث، أو أنهم تواطئوا على كتم الحقيقة، لماذا؟! لأنهم لم يأتوا بالأقوال التي توافق أقوالهم وبالتخريجات التي يرونها صوابا، حقا لقد صدق د/ محمد عواد حين قال: «يقوم الباحث ببحثه وهو مشبع بفكرة معينة من موضوع ما، أو من اتجاه ما في النواحي السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية أو الدينية، وتسيطر عليه الفكرة سيطرة كاملة، فإذا هو يدرس ويكتب تحت تأثيرها، فيخرج بحثه ترجمة لهواه الشخصي، وليس ترجمة لما جاء في النصوص والأصول والآثار؛ لأنه يرفض تلقائيا كل ما يتعارض مع الفكرة التي تسلطت عليه، والنتيجة أن الباحث قد يظن أنه يضع تفسيرا جديدا للنصوص أو للأصول؛ بينما هو في الحقيقة يخضعها لفكرته الخاصة»[1].

إن هذه الطريقة التي سلكها أصحاب التفسير السياسي في التعامل مع كتب المقالات وكتب التاريخ تفتح الباب على مصراعيه أمام كل صاحب دعوى أن يقول مثل ما قالوا، فإنه على نهجهم يصح للشيعي أن يقول: إن الحسن مثلا لم يتنازل لمعاوية بالخلافة عام الجماعة، وأن كل ما روي في شأن التنازل فهو من تواطئ العلماء مع بني أمية، ويصح للاشتراكي أن يقول: إن أبا ذر ﷺ كان يرى

---

(١) صناعة الفكر، مجلة: عالم الفكر، إبريل ١٩٧٤م (١١٥)، بواسطة: القضاء والقدر، الدسوقي (٢/٢٠).

الاشتراكية في الأموال والممتلكات بناء على بعض العبارات من كلامه، ولكن قوله شُوه والأخبار الصريحة التي دعى فيها إلى فكرته لم ينقلها العلماء المتواطؤن مع السلطة الحاكمة، ويصح للمستشرقين وأتباعهم أن يقولوا: إن القصد الأصلي للفتوحات الإسلامية كان جمع المال من الدول الغنية فقط، وليس لهم غرض ديني، ولكن المسلمين حذفوا الأخبار التي تدل على ذلك، فيصل بنا الحال أن لا نستطيع أن نرد على أي أحد يقدح في تاريخ المسلمين؛ لأنه سيحتج علينا بأن ما يدل على قوله قد تواطأ المسلمون على حذفه، وأي خراب للتاريخ بعد هذا الخراب؟! وأي تخبط في ظلمات الهمجية البحثية بعد هذا التخبط؟! وما ذلك إلا لأنا تركنا المنهجية العلمية الصحيحة في التعامل مع التاريخ، مع اجتهاد كثير من أهل الاختصاص في فن التاريخ على بيانها وتأصيلها[1].

ونحن هنا لا نريد أن نسد الباب أمام من أراد أن يُعمل عقله في تحليل الأخبار التاريخية التي تناقلها أهل الاختصاص من العلماء الموثوقين، وإنما نريد أن نؤكد المنهجية الصحيحة في هذه الممارسة، فليس صحيحا أن نأتي ونخطئ كل التحليلات التي ذكرها أهل الاختصاص لأجل تخريجات بعيدة غامضة مبنية على التكهنات والظنون، ونزعم لتحليلاتنا العلمية والتجديد، فإنه إن يكن كذلك فإن القارئ الحصيف حينئذ لا يترك كلام أهل الاختصاص ومن هو إلى الحدث أقرب وبه ألصق إلى مثل تلك التكهنات.

---

(١) انظر في منهجية التعامل مع أحداث التاريخ: المقدمة، ابن خلدون (٢٨)، ومنهج كتابة التاريخ الإسلامي، محمد بن صامل السلمي (٩٧-٣٠١)، ومنهج دراسة التاريخ الإسلامي، محمد أمحزون (٢٣-١٠٥)، والموقف من التاريخ الإسلامي، حامد الخليفة (٤٧-١٦٤)، وكيف نكتب التاريخ الإسلامي، محمد قطب (٩-٣٣)، وتحقيق مواقف الصحابة في الفتنة، محمد أمحزون (١/٨٢-١٢٢)، ومنهج نقد الروايات التاريخية، محمد بن صامل السلمي (١١-٨٣)، ومنهج النقد التاريخي، عثمان موافي (٩٩-١٩٣) والمنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، محمد رشاد خليل (٩٧)، ونحو منهج شرعي لتلقي الأخبار وروايتها، أحمد الصويان (٤١-٨٥) .

أيظن أصحاب التفسير السياسي أن القارئ العربي الفطن، العارف بمنهجية التعامل مع المنقولات التاريخية سيُغفل كل القرائن العلمية والواقعية التي اتصفت بها تحليلات أئمة التاريخ وعلماء المقالات السابقين - من كونهم أعلم بالحدث وأقرب منه وأكثر اشتغالا به، وكون بعضهم كان طرفا في تلك الأحداث، ومن كونهم أحرص على بيان حقيقة الفكر وتحديد منطلقاته- ويتجاوزها ليعتمد على تحليلاتهم المبنية على الظنون والدخول في النيات والمقاصد؟ إن المنهجية العلمية التي يعرفها تأبى عليه أن يقع في تلك المخالفة الذميمة.

الوجه الرابع: أنه على فرض أن أولئك المبتدعة – الجعد والجهم- كانت لهم مقاصد حسنة في أقوالهم التي قالوها، فنحن لو سلمنا أن أقوالهم تلك كان المراد بها مواجهة استبداد بني أمية، ومحاولة تجاوز الإشكاليات التي أحدثها ذلك الاستبداد، فإنه لا يحق لنا بحال أن نمتدح الأقوال التي جاءوا بها، ونجعلها أفكارا تجديدية مستنيرة، ونجعل القائلين بها من عظماء الفكر الإسلامي الذين قدموا للإسلام خدمات عظيمة كما قال النشار والجابري وغيرهما، وذلك لأن مقياس مدح الأقوال ووصفها بالتجديد هو موافقتها للحق وصحة المنهج الذي بنيت عليه ووضوح مستنداته، وهذه الأمور غير متوفرة فيما نقل إلينا عن الجعد والجهم وغيرهما ممن قتل على بدعته، فهل القول بأن القرآن مخلوق قول مستنير؟ وهل القول بأن الإيمان هو العلم بالله تعالى فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط قول مستنير؟ وهل القول بأن الجنة والنار تفنى وتبيد قول مستنير؟ وهل القول بأن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها قول مستنير؟

إن أصحاب التفسير السياسي أوهموا الناس حين تباكوا على أولئك المبتدعة بأنهم أتوا بأقوال تستحق أن تحترم وتحتذى؛ لأجل أن بني أمية قتلوهم، وهي أقوال تتنقص من الذات الإلهية، وتتعارض مع قواطع النصوص الشرعية تعارضا ظاهرا، إن كون صاحب القول يقتل من قبل السلطة الحاكمة -ولو ظلما -لا يبرر

لنا أن نحكم على قوله بالصحة والتجديد؛ لأن مخالفة السلطة الحاكمة أو موافقتها ليس من المقاييس التي نحاكم إليها الأقوال الفكرية والدينية.

وإن من يطالع التاريخ الإسلامي يجد أن فكر الجعد والجهم فكر منبوذ من قِبَل كبار العلماء والمفكرين، حتى من المقربين إليه في التفكير كالمعتزلة مثلا، فالمعتزلة يذمون الجهم في كتبهم، ويرونه خارجا عن الإسلام، وفي هذا يقول الخياط: «وما إضافة صاحب الكتاب – ابن الراوندي- لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن، ولجهم عند المعتزلة من سوء الحال والخروج عن الإسلام كهشام بن الحكم»[1]، وكم يوجد في كتب المعتزلة من ردود على الجهم، وتخطئة لقوله سواء في القدر أو في الإيمان، وحكم على قوله بالفساد والبطلان وتحقير من شأنه[2]، وما أدري كيف اكتشف أصحاب التفسير السياسي ذلك الفكر المستنير عن الجهم أو الجعد، وما الطريق الذي توصلوا به إلى معرفة حقيقة أقوالهم؟! وما المصادر التاريخية الغريبة التي اكتشفوا فيها ذلك اللغز الذي غاب عن كل المفكرين في التاريخ الإسلامي؟

الوجه الخامس: أنه على التسليم بأن أولئك المبتدعة كانت أقوالهم لأغراض سياسية بحتة، وهي مخالفة سياسة بني أمية، فإنه لا يلزم منه أن كل من خالفهم يكون قوله صادرا من أغراض سياسية مضادة، وهي موافقة بني أمية، حتى يتهم أئمة السلف بذلك، فأئمة السلف حين خالفوا أولئك المبتدعة وحكموا عليهم بالقتل أو أيدوا قتلهم؛ لا يصح وصف موقفهم بأنهم يسيرون في رغبات بني أمية، ولا يوجد مبرر لذلك الاتهام.

الوجه السادس: وهو معقود لمناقشة ما جاء به الجابري من تفسير سياسي

---

(١) الانتصار، الخياط (١٨٨).

(٢) انظر: طبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار (٣٢، ٣٤).

للجبر والإرجاء الذي قال به الجهم، وذلك أن الجابري قام في مخيلته أن الجهم كان من أحزاب المعارضة لبني أمية، وبنو أمية كانوا دعاة للجبر والإرجاء في زعمه، فمن المفترض أن يكونوا موالين للجهم لا قتلة له، ولهذا حرص على أن يفرق بين فكرة الجهم وبين ما ظنه قولا لبني أمية:

أما الإرجاء، فحاصل التفريق: أن إرجاء الجهم أراد به تقرير المساواة بين المسلمين في البلاد التي كان يعيش فيها، فهو إرجاء خاص ببلاد معينة وهي المشرق الإسلامي أو بمن هو في مثل حالهم، فالجهم حين عرّف الإيمان بأنه المعرفة بالله وبرسوله أراد الاعتراف لسكان هذه المناطق بالمواطنة الكاملة في دار الإسلام بمجرد قبلوهم الإسلام، الشيء الذي يترتب عليه شرعا سقوط الجزية عنهم، وهذا يخالف سياسة بني أمية.

وقبل أن نذكر ما يقدح في تفسير الجابري لمعنى الإرجاء عند الجهم لا بد أن ننبه على أن المعنى الذي جاء به الجابري قد سبقه إليه بعض المستشرقين، ومنهم: المستشرق فان لوتن، وهذا المستشرق اشتهرت مؤلفاته عند المفكرين العرب فلا يبعد أن يكون الجابري قد استقى هذه الفكرة منه، وحاصل تفسيره: أنه ذكر في حديثه عن الثورات التي قامت بها الشعوب المفتوحة من قبل العرب فقال: «ذهب بعضهم إلى أبعد من هذا – أي المطالبة بالعدالة الاجتماعية بزعمه- فضمنوا عقيدة التوحيد معنى أخلاقيا ودينيا عميقا» ، ويشرح ذلك فيقول: «وقد عزي إلى جهم بن صفوان – أحد رؤوس المرجئة وكاتم السر للحارث بن سريج – هذه الكلمات: إن الإيمان عقد بالقلب وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية، وعبد الأوثان أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام، وعبد الصليب، وأعلن التثليث في دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجل، ومن أهل الجنة» ثم يقول: «ومن هذه الناحية كان الإرجاء في خراسان أشبه شيء بأثر عكسي أخلاقي لذلك الإسلام الشكلي؛ دين الحكومة العربية في

ذلك الحين، تلك الحكومة التي أصرت على عدم المساواة بين جميع رعاياها في الدين، باتباعها النظام الجائر لجمع الضرائب وجباية المكوس»[١]، وهذا التفسير متطابق مع ما ذكره الجابري عن إرجاء الجهم، والفرق بينهما أن الجابري حاول أن يوجد لهذه الفكرة مستندا في التاريخ الإسلامي، ويضيف على قوله شرعية تاريخية، فما وجد سبيلا إلى ذلك غير كلام الأشعري فتعلق به بتعسف، مع أن تعامل الأشعري مع مقالات الجهم يخالف صنيع الجابري تماما.

وما ذكره الجابري هنا لا يفيده في شيء: أما أولا: فلأنه لم يأت بجديد في حقيقة الإرجاء عند الجهم، فهو قد فسر الماء بعد الجهد بالماء، وذلك أنه أقر أن الجهم أخرج العمل عن مسمى الإيمان وحصره فيما في القلب، وهذا هو الإرجاء الذي ينسبه هو إلى بني أمية، فإنه قال في تفسيره لإرجائهم: «يجعلون الإيمان هو فقط الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله... إلخ، وأما تطبيق أوامر الشريعة واجتناب نواهيها فهو عندهم ليس من الإيمان»[٢]، فكلا القولين اشتركا في إخراج العمل عن مسمى الإيمان، واعتبار الرجل مسلما، ولو لم يعمل شيئا من أعمال الجوارح، وإسقاط اللوم عمن ترك الأعمال الظاهرة، وفعل المحرمات والمنكرات، فأي فرق بين الإرجائين إذن؟! **وأما ثانيا**: فلأن كلام الأشعري – الذي اعتمد عليه الجابري في توضيح كلام الجهم - لم يرد فيه أي إشارة إلى الوضع السياسي أو العرض الاجتماعي من قول الجهم، بل هو صريح في البعد المعرفي والديني المحض في قوله، والجابري لم يبين كيفية دلالة كلام الأشعري على ما فهم .

وأما ثالثا: فلأن قول الجابري مبني على أن بني أمية يقولون بالإرجاء، وهذا

---

(١) سيادة العرب، فان لوتن (٦٦)، بواسطة: ظاهرة الإرجاء، سفر الحوالي (١/٢٧٠).

(٢) العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٤).

لا حقيقة له، وهو وغيره ممن ينسب هذا القول إلى بني أمية لم يذكروا أي دليل يثبت هذه الدعوى، وسيأتي لهذه المسألة مزيد بحث.

وأما الإشكالية الاجتماعية التي علق الجابري تفسيره بها، وهي عدم الاعتراف بالمواطنة للمسلمين الجدد، وعدم الإعفاء من الجزية، فهي إشارة منه إلى ما فعله الحجاج، فإنه اتخذ قرارا بعد أن رأى كثرة دخول الموالي في الإسلام، فحكم بأن الجزية لا تسقط عمن أسلم منهم[١].

وهذه القرار مع أنه لا شك في خطئه ومخالفته للشريعة إلا أنه لا ينفع الجابري في تحريف معنى الإرجاء عند الجهم، **أما أولا**: فلأن هذا الخطأ لم يستمر طويلا، فقد ألغاه عمر بن عبد العزيز[٢]، ومن المعلوم أن الجهم خرج بعد خلافة عمر، أي: بعد أن أُلغي ذلك القرار الجائر، **وأما ثانيا**: فلأن حقيقة قول الجهم في الإيمان لا تنسجم مع تفسير الجابري، فلو كان الجهم يريد معارضة سياسة بني أمية فعلا؛ فلماذا لم يقتصر على معارضة موطن الخطأ فقط، وهو إلزام من أسلم بدفع الجزية؟ ولماذا تجاوز ذلك، وعمد إلى حقيقة الدين الكبرى وأخرج جزءاً ضخما من الإيمان، وهو العمل الظاهر كله، وحصر الدين في مجرد الاعتقاد؟ ألا يدل هذا التجاوز الضخم على أن الجهم كان ينطلق من منطلق آخر غير ذلك المنطلق المتعلق بجزئية من جزئيات الدين؟! ثم هل كان الجهم مغفلا إلى درجة أن يعارض سياسة بني أمية، فيستعمل نفس المصطلحات التي يستعملونها، ويفسرها بنفس التفسير الذي يعلنونه للناس، فما الذي أتى به الجهم من جديد يعد معارضة لبني أمية إذن؟!

ولكن الجابري يأبى أن يحترم هذه الحقيقة، ويأبى أن يحترم فهم كل العلماء

---

(١) انظر: تاريخ الطبري (٦/٥٠١).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (٦/٥٥٩).

السابقين، الذين كانوا أكثر ممارسة لتحليل أقوال الجهم، وأكثر خبرة بها، وفهما لها، ويأتي بتفسير آخر، ويفاجئنا بأنه ليس له دليل إلا مجرد تخمينات وظنون.

وكل ما سبق يؤكد أن أساس الإشكال عند الجابري أنه انطلق من أن الجهم شخصية معارضة لبني أمية فلا يمكن أن يتفق معهم في قول واحد، وكأنه يحكم بأن كل من قال بالإرجاء لا يمكن أن يخرج على بني أمية أو يكون مبغضا لهم أو يخطئهم، أو أن كل من يقول بالقدر لابد أن يخرج على بني أمية ويحكم عليه بالضلال والفساد!

وأما القول بالجبر، فقد ابتدأ الجابري بالقدح في كتب الفرق، ولم يقدم أي حجة تبرر قدحه هذا، ثم اعتمد على عبارات الأشعري في نقل مذهب الجهم في الجبر، وهي أن الجهم قال: «إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً»[1]، وقد حاول الجابري أن يأتي بمعنى جديد للجبر عند الجهم، وحاصل ذلك المعنى: أن الجهم يقصد أن الموالي في بلاده مجبورون على ترك العبادات والشرائع بحكم عدم معرفتهم باللغة العربية، وجهلهم بالدين، وكثرة الحروب في بلادهم، ولذلك لا يجوز معاقبتهم.

وما ذكره الجابري هنا لا ينفعه، أما أولا: فلأنه لم يقدم أي مبرر لدلالة كلام الأشعري على ما توصل إليه، مع أن كلام الأشعري ليس فيه أي إشارة إلى ما يريد الوصول إليه، وإنما قدمه على كلام الشهرستاني والبغدادي؛ لأن كلامهما

---

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري (٢٧٩).

كان أصرح في الدلالة على أن الجهم يقول بالجبر الموافق لمذهب الجبرية الآخرين الذي يدخل في ضمنهم بنو أمية في زعم الجابري، ولهذا حكم على نقلهما بعدم الإتقان وبالبتر؛ وليس لديه إلا حجة واحدة، وهي «كيف يمكن أن نتصور أن جهما الثائر على الأمويين يكرس إيديولوجية الجبر التي هي أيديولوجيتهم»[1]، هكذا فقط، وكلامه غير دقيق؛ لأنه ينتهي إلى أن خروج الجهم على بني أمية لا يمكن معه أن يكون ممن يقول بالجبر، وكأنه حكم على كل من قال بالجبر بأنه لا يخرج على بني أمية، ولو لسبب آخر غير الجبر ! وأن كل من خرج على بني أمية لا يمكن أن يكون ممن قال بالجبر ! فما المانع أن يكون الجهم قال بالجبر الذي قال به بنو أمية في –زعمه– ولكنه خرج عليهم لأسباب أخرى مادية أو سياسية أو اجتماعية أو نفسية؟! والجابري لم يقدم أي دليل يمنع القول ببعض هذه الأسباب.

وأما ثانيا: فلأن نسبة القول بالجبر بمعنى أن كل الناس مجبورون على أفعالهم، وأنهم لا قدرة لهم عليها؛ سواء كانوا في بلاد الجهم أو في غيرها، نسبة هذا القول إلى الجهم ليس خاصا بكتب الفرق فقط، بل نسبته إلى الجهم مستفيضة في كل مؤلفات المتقدمين، حتى المخالفين لبني أمية والمعادين لهم، وهم المعتزلة، فالمعتزلة مع بغضهم لبني أمية ينسبون إلى الجهم القول بأن العباد ليس لهم قدرة على أفعالهم، ويسفهون هذا القول، وينتقصونه في كتبهم[2].

٥- تسييس فتنة القول بخلق القرآن:

تعد فتنة القول بخلق القرآن من أظهر المسائل العقدية التي اشتغل المعاصرون بتسييسها، وقد أخذت أبعادا واسعة من التحليلات المعاصرة، واجتهد عدد من المفكرين العرب في تفكيكها وإرجاعها إلى أسبابها الحقيقية في نظرهم، وهي

---

(١) العقل العربي السياسي، الجابري (٣٢٠).

(٢) انظر: رسائل العدل والتوحيد (١/٢٣٢٥، ٢٨٧، ٢٨٩)، ومتشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار (٦٤٤).

بالطبع أسباب سياسية بحتة، ومن أولئك الباحثين فهمي جدعان في كتابه «المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام»، ومحمد عابد الجابري في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد»، وغيرهما.

وسنركز في عرضنا هنا على ما ذكره الجابري؛ لأنه اشتط في دعوى التفسير السياسي، وكتابه أخذ صيتا واسعا في الأوساط الفكرية، ومع هذا فلن نغفل ما ذكره جدعان وغيره من الباحثين.

وحاصل ما ذكره الجابري هو: أن المأمون افتتن الناس فتنة كبيرة، وجند لها الجنود، وأشغل مؤسسات الدولة بها «فالخليفة المأمون المثقف المنفتح والسياسي الذكي، لا يمكن أن يتخذ قرارا مثل القرار الذي ينقله النص – نص الطبري- لو لم يكن الأمر يتعلق بقضية خطيرة»[1].

ومن المعلوم أن الفتنة تعلقت بمسألة خلق القرآن، وهي مسألة فرعية لا تستحق كل هذا العناء ف «كيف يعقل أن يتخذ المأمون في مسألة هي في الدين من الفروع، وهي موضع اجتهاد ما اتخذه من قرار الامتحان لرجال الدولة كبارهم وصغارهم، وللمحدثين والفقهاء، وكل من له سلطة أو نفوذ وسط العامة»[2]، إن هذا الأمر غريب يحتاج إلى بيان الأسباب الحقيقية له وإلا سيبقى حدثا يفتقد المعقولية[3]، وما ذكره السابقون أو ما نقله المحدثون بشأنها لا يضفي عليها ما يزيل الغموض عن أسبابها الخفية، ونحن إذا نظرنا إلى هذه المسألة من منظور سياسي، منظور يستحضر الملابسات السياسية التي لابست القضية سنجد أنها قضية سياسية كبرى، وهي قضية تدور في الإطار السياسي بكل ما تعنيه الكلمة[4].

---

(١) المثقفون في الحضارة العربية، الجابري (٧٣).

(٢) المرجع السابق (٧٤).

(٣) المرجع السابق (٦٨).

(٤) المرجع السابق (٨٦).

واعتمد الجابري على عدة معطيات في تسييس أفعال المشاركين في محنة القول بخلق القرآن سواء كانوا من الممتحَنِين «أهل الحديث» أو من الممتحِنِين «الملوك والمعتزلة»، ويمكن استخلاصها في الأمور التالية:

الأمر الأول: غرابة الحدث، فهو فتنة كبيرة تعلقت بأمر من أمور الدين الفرعية الاجتهادية، وهذه قرينة على أن لها بعدا آخر.

الأمر الثاني: مما يدل على أن قضية فتنة خلق القرآن سياسية بالدرجة الأولى: أنها لم تنته بموت المأمون، بل استمرت بعده «وذلك دليل قاطع على أن المسألة لم تكن قناعات فكرية دينية أراد المأمون فرضها، ولا قضية التحريض الذي يقال: إن المعتزلة مارسوه... كلا، إن القضية كانت قضية الدولة ككل»[1].

الأمر الثالث: أن الفتنة طالت حتى المجاهدين في الثغور، وحتى الأسرى، وهذا يدل على أن المسألة أعظم من فرض قول في قضية دينية، إنها متعلقة بأمر أعظم، هو الخطر على أمن الدولة[2].

الأمر الرابع: أن المأمون أدرك أن علماء أهل الحديث بدؤوا يشكلون خطرا عليه وعلى سلطته، فكان لا بد من مواجهة خطرهم، وفي صحة نسبة هذا الشعور إلى المأمون اعتمد الجابري على معطيات متعددة، ومنها:

١- أن أهل الحديث أخذوا يكونون سلطة موازية للسلطة الحاكمة، فقد استمالوا العامة، وحسنوا صورتهم في أنظارهم، واستطالوا على الناس بما تحقق لهم من منزلة، وهذا ما يدل عليه خطاب المأمون الأول الذي أرسله إلى عامله في بغداد إسحاق بن إبراهيم حيث يقول فيه عن أهل الحديث: « أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة،

---

(١) المثقفون في الحضارة العربية، الجابري (٧٩).

(٢) المرجع السابق (٨٥).

فاستطالوا بذلك على الناس وغروا به الجهال، حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب والتخشع لغير الله والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيء آرائهم، تزينا بذلك عندهم، وتصنعا للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم، على دغل دينهم ونغل أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم، وكان ذلك غايتهم التي إليها أجروا وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد أخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمهم الله وأعمى أبصارهم، أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها.

فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورؤوس الضلالة المنقوصين من التوحيد حظا، والمخسوسين من الإيمان نصيبا»[١]

٢- أن بعض أهل الحديث ظهرت منه بعض الثورات على الدولة، والمأمون كان مدركا لها تماما، ومن تلك الثورات: حادثة المطوعة في بغداد، وحاصلها: أن المأمون لما قتل أخاه الأمين ترك بغداد فوضى، حتى كثرت فيها السرقات والفساد، وفي هذه الأثناء قام رجال يستنكرون ما يحدث فتطوعوا للعمل على استعادة الأمن فسموا المطوعة، وكان من بينهم أحمد بن نصر الخزاعي أحد علماء الحديث، فقد «قام هؤلاء إذن لجعل حد للفوضى والفتنة التي تركها السلطان جارية مستشرية... هؤلاء الذين التف الناس حولهم، وحول أمثالهم من الفقهاء والمحدثين؛ فصاروا رؤساء العامة وأصحاب السلطة فيهم، وقد أصبح هؤلاء ومن بينهم ابن حنبل وصحبه، يتمتعون بسلطة فعلية على الجمهور لا تقاوم، فكانوا المرجع الذي يرجع إليه كل من يفكر في تنظيم الثورة أيام المأمون والمعتصم والواثق»[٢].

٣- أن المأمون أدرك أن عند أهل الحديث -أحمد وصحبه- ميولا إلى بني

---

(١) تاريخ الطبري (١٧٦/٥).

(٢) المثقفون في الحضارة العربية، الجابري (٩٢).

أمية، وهذه الميول دلت عليها قرائن كثيرة منها: فكرة السفياني، فإن هذه الفكرة جاءت حتى يتعلق الناس ببني أمية «فإن فريقا مهما من خصوم العباسيين قد ظل على ارتباط عاطفي بالأمويين... وهكذا ظهرت فكرة السفياني (نسبة إلى أبي سفيان والد معاوية)، وهي الفكرة التي ستقوم عند العاطفيين على الأمويين من أهل السنة مقام فكرة المهدي عند الشيعة»[١].

وقد تحولت هذه الفكرة إلى مشروع سياسي في عام ١٩٥ هـ، فخرج بعض بني أمية في الشام واستولى على دمشق، وقد كان أحد الممتحنين في فتنة خلق القرآن أبو مسهر الدمشقي، وقد ولاه السفياني قضاء دمشق أيام خروجه على المأمون، ولهذا لما امتحنه المأمون قال له: «يا أبا مسهر، والله لأحبسنك في أقصى عملي، أو تقول القرآن مخلوق، تريد تعمل للسفياني»، فامتنع، وهذا يدل على وجود علاقة بين الامتناع عن القول بخلق القرآن وبين مناصرة الأمويين والتعاضد معهم[٢].

٤- أن الإمام أحمد ألف عقيدة «تتعارض على طول الخط مع مذهب المعتزلة.... ومن جهة أخرى فإن من يقرأ هذا النص – نص العقيدة التي كتبها أحمد - على ضوء ظروفه السياسية؛ أعني الصراع الذي يستحضره، ويريد أن يتجاوزه في الوقت نفسه، سيجده يقرر آراء لا تدين العباسيين مباشرة، ولكنها تلغي إلغاءً اعتقادات المعارضة الدينية السياسية التي كانت تواجه الأمويين»[٣]، وهذا فيه ميل ظاهر إلى بني أمية، وبالتالي فمضمونها السياسي ينصرف مباشرة إلى دفع الإدانة عن الأمويين وتوجهها إلى العباسيين[٤].

---

(١) المثقفون في الحضارة العربية، الجابري (٩٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩٥).

(٣) المرجع السابق (١٠٠).

(٤) المرجع السابق (١٠٠).

إنكار دور المعتزلة في فتنة القول بخلق القرآن:

ولما قرر الجابري أن مسألة فتنة القول بخلق القرآن مسألة سياسية بالدرجة الأولى فإنه مضطر إذن أن يلغي دور المعتزلة فيها، فالمعتزلة ليس لهم أي أثر في ابتداء الفتنة، وهذا ما اجتهد في إثباته فهمي جدعان، وأطال فيه جدا، فقد كان من أهدافه الأساسية في كتابه عن المحنة أن ينأى بالمعتزلة عن عملية الامتحان التي نُسبت إليهم، وساق أدلة متعددة على ذلك، وحاصل تلك الأدلة:

١- أن القول بخلق القرآن لم يقل به المعتزلة وحدهم، ولم يكونوا أول من قال به، فقد قال به طوائف متعددة ومن أشهرهم الجهمية، فلماذا ينسب إلى المعتزلة فقط[1].

٢- أن المعتزلة لم يكونوا كلهم راضين عن خلفاء بني العباس، بل كانت لبعضهم عليهم انتقادات متعددة، وأما عمن عُرف عنه الاتصال بالعباسيين من المعتزلة، فإنه لا يصح نسبة التأثير إليهم؛ لأنهم ليسوا وحدهم الذين كانوا يجالسون المأمون، بل كان غيرهم من جميع الطوائف يحضر مجلسه، بل كان قاضي قضاة المأمون من أهل السنة، فكيف يستطيع المعتزلة أن يؤثروا على المأمون والحالة هذه[2]؟

٣- أن المأمون رجل معتد بنفسه، فليس من السهل أن يُعِير عقله للمعتزلة، حتى يُمْلوا عليه عقائدهم؛ فإنه كان رجلا عصاميا في فكره وآرائه، وأيضا فإن المأمون كان مخالفا للمعتزلة في جميع أصولهم المعرفية، فكيف يتأثر بهم في مسألة خلق القرآن[3].

---

(١) انظر: المحنة، فهمي جدعان (٢٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٤٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣٤٤).

٤- أنه لا يوجد أي دليل على أن المعتزلة قد أمروا أو حثوا المأمون على ابتداء الفتنة والامتحان.

٥- وأما ما تواتر نقله عن أحمد ابن أبي دوآد من دور في الفتنة فإنه «ليس لدينا أي دليل على أنه أدى دورا رسميا جليلا في خلافة المأمون»[١]، وأما دوره في خلافة المعتصم؛ فإنه لا يصح أن يلام عليه؛ لأنه كان قاضي القضاة «ومعنى ذلك أن فعل أحمد ابن أبي دؤاد ينبغي أن يفسر في ضوء وظيفته الرسمية، لا بالرد إلى مذهبه أو إلى هواه الشخصي»[٢]، وقاضي القضاة له وظائف كثيرة، منها النظر في محاكمة كل من يعبث بالأمن والنظام أو يدبر المؤامرات، فامتحانه إذن كان من باب العمل الوظيفي لا من باب المذهب الديني[٣]، وأيضا فإن من الثابت أن ابن أبي دؤاد كان حريصا حرصا شديدا على تخفيف المحنة وإنهائها، ولهذا حاول أن ينتزع أي إجابة من أحمد حتى ينتهي الأمر[٤].

ومع هذا حاول جدعان من طرف خفي أن يلصق ببشر المريسي تهمة التأثير على المأمون، فإنه لما ذكر علاقته به وتبني بشر للقول بخلق القرآن قال: «إن من الواضح أن أفكار بشر المريسي في مسألة خلق القرآن كان لها حضور في مجلس المأمون، وليس يبعد أن يكون بشر قدم للمأمون نظريا بعض العناصر التي تعزز عقيدة القرآن مخلوق»[٥].

---

(١) انظر: المحنة، فهمي جدعان (١١٠).

(٢) المرجع السابق (١٢٢).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٢٣).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣٤٢).

(٥) المرجع السابق (١٠٥).

تقويض تسييس القول بخلق القرآن:

إن الناظر في ذلك التحليل الذي قام به عدد من المفكرين العرب يجد أنه تعالى على حقائق تاريخية متعددة، وقفز على عتبات معرفية واسعة، ويعارض قرائن متنوعة تدل على فساده وعدم مطابقته للواقع.

ولابد لنا قبل أن نلج إلى نقض تسييس فتنة القول بخلق القرآن أن نبين مواطن الخلل المنهجي التي وقع فيها الجابري في تحليله لهذه الحادثة، وهي كما يلي:

الخلل الأول: القصور المصدري، فالجابري ابتدأ في تحليله بوصم كل من سبقه بأنه افتقد المعقولية في تحليل فتنة القول بخلق القرآن؛ لأنهم لم يقفوا على السبب الحقيقي الذي كان وراءها، وزعم أنه وقف على حل ذلك اللغز، وهذا فضلا عن أنه مخالف للواقع؛ لأن فهمي جدعان قد توصل إلى نفس النتيجة قبله، فمنهجيته قد وقعت في خلل ظاهر، فالجابري فاجأنا في اكتشافه ذلك بأنه لم يعتمد إلا على مصدر واحد في نقل أحداث الفتنة، وهو تاريخ الطبري، وأغفل المصادر التاريخية الأخرى التي هي أقرب إلى الحدث وألصق به وأكثر ذكرا لتفاصيله، ولا شك أن هذا قصور في منهجية البحث، تؤكد مدى الانتقائية التي مارسها الجابري في بحثه، ومن يقارن بين منهجية الجابري ومنهجية جدعان في كتابه (المحنة) يدرك بأدنى نظر أن جدعان يفوق الجابري بمراحل واسعة في أصالة المصادر وكثرتها وتنوعها.

الخلل الثاني: السطو على الأفكار، فمن يقرأ كتابي الجابري وجدعان يعلم مدى اعتماد الجابري على جدعان في بحثه، وقد اتهمه جدعان بأنه سطا على أفكاره وساق نتائجه بكافة التفاصيل، دون أن يشير إليه إلا إشارة عابرة لا تكفي في تبيين مقدار اعتماده عليه، واتهمه بأنه اختزل عمله في جزء بسيط وزعم أنه أتى بأشياء جديدة، وهي في الحقيقة موجودة في كتاب فهمي جدعان[1].

---

(١) انظر: العلمانية والممانعة الإسلامية، علي العميم (١٢٥).

وهذا ما لاحظه رضوان السيد حيث يقول: «الجابري كعادته في التبسيط، جاء فاستند إلى النصوص التي جمعها جدعان كلها، ثم توصل إلى استنتاجات أكثرها من عند جدعان، ولكن في الوقت الذي يعرضها جدعان بشكل تركيبي وبنائي إشكالي يأتي الجابري بتبسيطه وشعبوانيته، فيجعلها بمثابة البدهيات التي يستغرب أن أحدا لم يتنبه إليها»[١]. وقد كثر هذا السطو من الجابري على أفكار الآخرين حتى اتهمه جورج طرابيشي بالسرقة في مواطن كثيرة[٢].

الخلل الثالث: التوسع في الاستنتاج، فالجابري انطلق في بحثه وهو متشبع بفكرة سابقة، مما اضطره إلى أن يتمسك برأس الإبرة حتى يبني عليه قصرا كبيرا، ولهذا ضخم فكرة السفياني، وعظم منزلتها عند أهل الحديث حتى يتوصل إلى أن أهل الحديث كانوا أصحاب ميل إلى بني أمية ضد بني العباس، مع أنها فكرة باطلة عندهم، ولم يذكرها أحد منهم في عقائدهم.

وكذلك فعل في تقريرات الإمام أحمد في مسائل الإيمان فجعلها مساوية للمرجئة، مع أن الإمام أحمد له أقوال كثيرة في نقدهم، وجعل قول الإمام أحمد في إثبات القدر مساويا لقول الجبرية، مع أن الإمام أحمد له أقوال متعددة في نقد فكرة الجبر، وهو إنما فعل ذلك حتى يؤكد أن أحمد كانت عنده ميول لبني أمية؛ ولأجل هذا امتحنه العباسيون في فتنة القول بخلق القرآن[٣].

وهذه توسعات في الاستنتاج يدركها كل ناظر في كلام الإمام أحمد، وهذه سمة ظاهرة في تحليلات الجابري في أمور كثيرة، وقد لاحظها عليه بعض نقاد فكره، فاتهمه بتضخيم الأمور أكثر مما هي عليه[٤].

---

(١) انظر: العلمانية والممانعة الإسلامية، علي العميم (١٦٨).

(٢) انظر: نظرية العقل، جورج طرابيشي (١٨، ٢٦، ١٩٨، ٢٤٨)، وإشكاليات العقل العربي (١٤).

(٣) انظر: المثقفون في الحضارة العربية، الجابري (٩٩).

(٤) انظر: التراث والنهضة، قراءة في كتب الجابري (١٠٧).

وبعد أن انتهينا من بيان مواطن الخلل المنهجي في بحث الجابري فسنلج في تفاصيل نقض تسييس الفتنة، ولابد لنا ابتداءً أن نفرق في قضية فتنة القول بخلق القرآن بين ثلاث مجالات، أما المجال الأول: فهو حقيقة منطلق أهل السنة والمعتزلة في هذه المسألة، وأما المجال الثاني: فهو تبيان دور المعتزلة الحقيقي فيها، وأما المجال الثالث: فهو تبيان السبب الحقيقي الذي دعى المأمون للامتحان.

أما المجال الأول: وهو حقيقة منطلق أهل السنة والمعتزلة في خلق القرآن:

فالأدلة الواقعية والمعرفية تدل على أن كلامهم في المسألة لم يكن من أجل أغراض سياسية ألبتة، وأنهم إنما قالوا بما قالوا لأنهم كانوا يعتقدون أنه موافق للشريعة، فأساس منطلقهم - أهل السنة والمعتزلة - ومنتهى أملهم هو أن يصفوا الله سبحانه بما يليق به وينزهوه عن النقص، وهذا التحليل هو الذي كان يتعامل به كل الأطراف المختلفة في هذه المسألة سواء من المعتزلة أو من أهل السنة، فكم موطن عرض فيه المعتزلة لمناقشة مسألة القول بخلق القرآن؟ وكم مرة عرض لها أهل السنة؟ وكم مرة حللوا هذه المسألة وبحثوا في أسبابها؟ ولم يرد ولا في موطن واحد من أي من الطرفين أية إشارة للغرض السياسي في هذه القضية، فهل يُعقل أن تكون الأطراف المختلفة في القضية أجهل بملابساتها ممن جاء بعدهم بقرون؟! إن هذا الأمر لا يمكن أن يعقل أبداً، فالأطراف المختلفة في قضية خلق القرآن قد وقعت بينهم ردود مطولة وعنيفة وصلت إلى حد التكفير والإخراج من الدين، وطال النقاش فيها على مر العصور، قبل زمن الفتنة وبعده، وتكاثرت الأعداد المشتركة في الخلاف في هذه المسألة، ومع هذا كله لم يذكر أحد منهم الغرض السياسي في المسألة، فهل يعقل أن يكون هناك غرض سياسي حقيقي ثم يغفله كل هؤلاء، مع حرص الكل على إسقاط قول الآخر؟! فتوارد هذه الأعداد الكبيرة على إغفال هذا الغرض دليل أكيد على عدم وجوده، وهذا كله يؤكد أن الصراع كان في حقيقته تدافع بين مناهج معرفية مختلفة في الأصول والمنطلقات،

ظهرت في مسألة محددة، وهي مسألة خلق القرآن، فالخلاف الذي كان في هذه المسألة لم يكن لأجل المسألة نفسها، وإنما لأنها أبرز ما يتمثل فيه مذهب أهل الإثبات (أهل السنة) ومذهب أهل التعطيل (المعتزلة).

ومما يدل على أن أهل السنة أنكروا القول بخلق القرآن لا لغرض سياسي: أنهم كانوا ينكرون كل قول يخالف قولهم، ولو كان صادرا ممن هو قريب منهم، ولهذا أنكر الإمام أحمد وغيره من أهل الحديث قول من قال: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وبدعوا قول من قال: ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة، وكذلك أنكروا على الساكتة الذين قالوا: القرآن كلام الله، وسكتوا على ذلك.

ثم إن من يطالع القرائن التي يذكرها من ينسب الفتنة إلى الغرض السياسي يجدها مجرد تخريجات بعيدة كل البعد ومعتمدة على التكلفات الظاهرة، فهل يعقل أن نعتمد على مثلها في مقابل الواقع التاريخي الثابت بيقين.

ومما يؤكد هذا: أن المعتزلة استمرت على قولها ولم تتخل عنه مع تغير نمط السياسة واختلافها في تعاملها معهم، وكذلك أهل السنة استمروا على قولهم، فلو كان للأغراض السياسية تأثير في هذه المسألة لاختلف قول الأطراف المتنازعة في القضية، حتى ولو بعضهم على الأقل، أما أنه ولم يحصل شيء من ذلك فإنه دليل على أنه لا تعلق لها بالأغراض السياسية أصلا.

أما المجال الثاني: وهو تبيان دور المعتزلة في الفتنة:

قبل البدء في بحث هذه المسألة لا بد أن ننبه على خطأ منهجي وقع فيه فهمي جدعان في بحثه لها، وهو أنه انطلق في مشروعه بالتركيز على البحث عن أدلة صريحة تدين المعتزلة، وتؤكد تورطهم في الفتنة، فلما لم يجد أدلة من النوع الذي يريد قرر بصوت مرتفع أن المعتزلة ليس لهم أي دور فيها، وهذا فضلا عن أنه ليس صوابا، لأن نسبة الأثر لا يشترط فيها الدليل الخاص الصريح، وإنما يمكن أن تبنى على القرائن التاريخية، فإنه لم يلتزم بطلب الدليل الصريح في كل

تحليلاته؛ وذلك أنه لما جاء إلى بيان السبب الذي دعا المأمون لفتنة الناس لم يعتمد إلا على قرائن تاريخية بعيدة! وكذلك أثبت بجزم أن أهل السنة -وخاصة الإمام أحمد- كانت عنده ميول إلى بني أمية، وليس له دليل إلا القرائن التاريخية! فلماذا يعتمد هنا على القرائن، ويغفل الاعتماد عليها هناك؟!

وكذلك إلصاقه تهمة التأثير في المأمون ببشر المريسي، كان معتمدا فيه على القرائن فقط، وهي متوفرة في حال المعتزلة مع المأمون بأقوى مما هي عند بشر، فلماذا ذلك التفريق؟! أليست هذه انتقائية بحثية تخالف المنهجية العلمية الصحيحة؟!

وأما ما يتعلق بدور المعتزلة في الفتنة، فإنه مما لا شك فيه أن القول بخلق القرآن قد قال به أناس قبل المعتزلة، كالجعد بن درهم والجهم بن صفوان وبشر المريسي، فهم ليسوا الوحيدين الذين قالوا بخلق القرآن، ولا أول من قال به، ولا شك أيضا أن أئمة المعتزلة قد تبنوا هذا القول، وجعلوه داخلا في أصولهم الخمسة، ولا شك أيضا أن المعتزلة اهتموا بهذه المسألة، وأصلوا لها أكثر من غيرهم، وحرصوا على نشرها بناءً على أنها داخلة في أصل من أصول الدين عندهم، ولا شك أيضا أنه لم يتبن أحد من الخلفاء القول بخلق القرآن قبل المأمون، فمن كان قبله من الخلفاء كانت مواقفهم صارمة ضد هذه المقالة، ومن أدلة ذلك أن هارون الرشيد – وهو من خلفاء بني العباس – قال: «بلغني أن بشرا المريسي يزعم أن القرآن مخلوق، لله علي إن أظفرني به إلا قتلته قتلة ما قتلتها أحدا قط»[1]، وقال الأصمعي: «أتي هارون برجل يقول: القرآن مخلوق، فقتله»[2].

وأما المأمون فقد تبنى هذا القول، وبالغ في تبنيه حتى امتحن المخالفين له

---

(١) السنة، عبدالله ابن الإمام أحمد (١/٧٢).

(٢) الإبانة، ابن بطة (٥/٣٧٠).

وأجبرهم على موافقته، فما الذي أثر في تبنيه لهذا القول، ومن الذي عظم هذه المسألة عنده حتى جعلها تبلغ هذا المبلغ؟!

أثر المعتزلة في فتنة القول بخلق القرآن:

إن التاريخ لا يسعفنا في تقديم الأجوبة الصريحة والناصة في الجواب على هذه الأسئلة، إلا أن القرائن القوية والشواهد الظاهرة تؤكد أن بعض أئمة المعتزلة كان له أثر في تبني المأمون لهذا القول، وتبيان كل القرائن يتحصل بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنه قد كان لعدد غير قليل من أئمة المعتزلة علاقة قوية بالمأمون، ومن أولئك ثمامة بن أشرس النميري، فإنه كانت له علاقة وطيدة به، وكان حريصا على إيصال قومه إلى الخليفة، قال صاحب فضل الاعتزال عن ثمامة: «ولما توفر في خدمة الخلفاء صار يوجه في كلامه بعض الهزل مما لا تأويل له؛ ليجعله طريقا إلى ميلهم إليه يوصله إلى المؤمل في الدين»[١]، وتذكر كتب التاريخ أنه كانت بينه وبين المأمون ألفة شديدة.

ومن أئمة المعتزلة الذين كان لهم اتصال بالمأمون أبو الهذيل العلاف، أكبر شيوخ المعتزلة، وكان أكبر المناظرين في مجلس المأمون في الأديان والمقالات، وقد امتدحه المأمون نفسه.

وممن له اتصال بالمأمون من أئمة المعتزلة أبو إسحاق إبراهيم النظام، وابن كيسان الأصم وهشام الفوطي، وكذلك عيسى بن صبيح المرداد والجاحظ، وغيرهم[٢].

---

(١) فضل الاعتزال، القاضي عبدالجبار (٢٧٢).

(٢) انظر في رجال المعتزلة الذين لهم علاقة بالمأمون: المحنة، جدعان (٨٥، ٨٦، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٥).

فكل هؤلاء المعتزلة كان لهم اتصال وثيق ومباشر بالمأمون، يجلسون في مجلسه، ويتناظرون عنده، ويعرضون عليه الأقوال والحجج، وكلهم يذهب إلى القول بخلق القرآن، وكان المأمون يميل إليهم ويمدحهم، فهذه قرائن قوية تدل على أن المأمون حين قال بقوله في خلق القرآن كان متأثرا بهم ومتبعا لهم، ومع هذا يأتي بعض المعاصرين، فيقول: «وأما المعتزلة فمن الواضح **أنه ليس لدينا أي دليل على أي دور لهم في هذه المسألة في عهد المأمون**... وأما تبني المأمون فقد كان بكل تأكيد اختيارا حرا من نفسه، يعبر في حقيقته الدقيقة عن قرار سياسي»[1]، ويقول: «ليس بين أيدينا على الإطلاق ما يثبت دعوى القول: إن المعتزلة سواء كانوا تقويين أو علميين، كانوا وراء هذه المحنة»[2].

إن هذا الكلام غير دقيق، وفيه قفز ظاهر على القرائن التاريخية الواضحة، فكيف يصح لنا أن نقطع بنفي أي دور للمعتزلة في اعتناق المأمون للقول بخلق القرآن، وهم القوم الذين أعجب بهم، وهم القوم الذين كانوا يرتادون مجالسه، ويتناظرون فيها ويستمع إليهم، أليست هذه قرائن قوية تفيد أن لهم أثرا في قول المأمون؟! وقولنا بتأثير المعتزلة في المأمون لا يعني أن المعتزلة أجبروه على القول بخلق القرآن حتى يقول جدعان بأن المأمون رجل عصامي لا يُعير عقله للمعتزلة، نعم كان اختيار القول بخلق القرآن من المأمون اختيارا حرا، ولكن من الذي زين له القول، وحسنه له، وعرضه في مجلسه، أليس هم المعتزلة جلساؤه وندماؤه؟ لماذا نفترض أن المأمون اختار هذا القول هكذا من غير أي مؤثر فكري، ونغفل الظروف المعقولة المحيطة به؟!

الأمر الثاني: مما يؤكد وجود تأثير المعتزلة في المأمون أنه في خطابه الذي

---

(١) المحنة، فهمي جدعان (١٠٥).

(٢) المرجع السابق (١٣٢).

أرسله إلى عامله في بغداد -إسحاق بن إبراهيم- استخدم نفس الأسلوب الذي يستخدمه المعتزلة في خطاباتهم من تحقير العوام وكل من خالفهم، واستخدم نفس الأدلة التي كانت تستدل بها المعتزلة على خلق القرآن من الاعتماد على التشبيه، ووجوب تنزيه الله تعالى عنه، وإيراد بعض الآيات التي توردها المعتزلة، وكذلك صور المسألة بنفس التصوير الذي تصوره به المعتزلة، فما سر هذا التوافق؟ أليست هذه قرينة قوية على وجود أثر للمعتزلة في تبني المأمون للقول بخلق القرآن؟!

ومن القرائن التي اشتملت عليها خطابات المأمون التي تدل على أن الذي كتبها أحد جلسائه: أن تلك الخطابات اتسمت بالطول والتفصيل والتدقيق وتفصيل حال المخالف تفصيلا مطولا، وهذه الأشياء ليست من عادة الملوك في خطاباتهم، وكذلك لم يُستخدم فيها ضمير المتكلم وإنما استخدم ضمير الغائب في التعبير عن الخليفة، وقد استند محمد أبو زهرة على هذه القرائن في نسبة تلك الخطابات إلى المعتزلة، فقال: «والكتب التي كتبت واضح تماما أنها بلغة أحمد بن أبي دؤاد، ففيها إسهاب وطول، ولم يعرف أن الخلفاء إذا كتبوا بأنفسهم يسهبون ذلك الإسهاب، وترى التعبير فيها عن الخليفة بلغة الغائب، ولم يخطئ مرة واحدة ويكتبها بلغة المتكلم»[١].

الأمر الثالث: مما يؤكد تورط المعتزلة في فتنة القول بخلق القرآن أنه لم يرد عن أحد من أئمة المعتزلة في زمن المحنة – وما أكثرهم – أي إنكار أو استنكار لفعل المأمون، وقد كانت حديث الناس وشغلهم، وهي حدث كبير شمل قطاعا واسعا من العلماء والقضاة وغيرهم، فما الذي منع المعتزلة أن ينكروا هذه المحنة لو كانوا يرونها خاطئة، وهم أهل شجاعة وإقدام؟! أليست هذه قرينة تدل على

---

(١) أحمد بن حنبل، محمد أبو زهرة (٥١).

تورط المعتزلة في هذه المحنة أو على الأقل إضفاء الشرعية عليها؟! بل إن بعض المعتزلة ممن كان معاصرا للمحنة قد بارك الامتحان، وجعله منسوبا إليهم، وهو الجاحظ، فإنه ذكر بعض تفاصيل المحنة، وقال: «نحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس... وقد قال صاحبكم -يقصد الإمام أحمد -للخليفة المعتصم يوم...»[١].

والغريب حقا أن فهمي جدعان لما وقف على هذا النص - المخالف لما توصل إليه - وصف الجاحظ بأنه جاهل بحقائق الأمور[٢]! وما أدري كيف استساغ أن يصفه بهذا الوصف، وهو ممن عاصر المحنة وشهدها، أليس هذا قفزا على التاريخ، وتجازوا للمنهجية العلمية، وتسطيحا لعقل القارئ؟! إن الجاحظ المعاصر للمحنة الذي يمثل طرفا من أطرافها يعترف بالدور الذي قامت به طائفته في المحنة ثم يأتي جدعان، ويقول لنا: ليس للمعتزلة أي دور، المعتزلة يعترفون بالدور، وهو ينفي أي دور لهم ! هل يريد منا أن نترك اعتراف المعتزلة أنفسهم، ونأخذ بتخريجاته البعيدة؟!

وأما ما ذكره جدعان عن أحمد ابن أبي دؤاد من أنه ليس له أي دور في المحنة زمن المأمون، وأنه كان حريصا على إنهاء الفتنة، وأنه كان ينطلق فيها من كونها عملا وظيفيا محضا، فهذا كله غير صحيح، فالتاريخ يثبت أن ابن أبي دؤاد كان ذا علاقة قوية بالمأمون حتى بلغ من إعجابه به أن أوصى أخاه المعتصم به خيرا، فقد قال في وصيته عند موته: «وأبو عبد الله أحمد ابن أبي دؤاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك، فإنه موضع ذلك»[٣]، وهذا يدل على أن المأمون كان يشاوره في أموره، وهذه قرينة دالة على تورطه في المحنة.

---

(١) مجموع رسائل الجاحظ (٣/٢٩٢).

(٢) انظر: المحنة، فهمي جدعان (٣٤٤).

(٣) وفيات الأعيان، ابن خلكان (١/٨٤).

وأيضا فإن ابن أبي دؤاد اعترف بأنه كان ممن شارك زمن المأمون في تحديد أسماء من يمتحن في خلق القرآن، فقد قال للإمام أحمد: «والله يا أحمد لقد كُتِب اسمك في السبعة فمحوته»[١]، وهؤلاء السبعة هم الذين أرسل المأمون أسماءهم إلى عامله في بغداد يأمره بإشخاصهم وامتحانهم[٢].

ومما يؤكد دور ابن أبي دؤاد في المحنة إقرار الجاحظ بذلك، فإنه ذكر أن إمامهم ابن أبي دؤاد أشرف على محنة إمام أهل السنة ابن حنبل[٣]، وهذا إقرار كاف في إثبات دوره فيها.

وما قيل عن أحمد ابن أبي دؤاد من أنه كان حريصا على التخفيف عن الإمام أحمد، فهذا غير صحيح أيضا، فإن الإمام أحمد نقل أقوالا لابن أبي دؤاد تدل على أنه كان مؤججا للفتنة، ولا يصح لأحد أن يقدح في صدق أحمد ابن حنبل أو نزاهته، ومما ذكره الإمام أحمد أن ابن أبي دؤاد أصدر فتوى للمعتصم بقتله، وفي جلسات متعددة[٤]، وقد ذكر أنه كفره في جلسات متعددة[٥]، وكان يحرض الخليفة على أحمد ابن حنبل[٦]، ويجتهد في مناظرته ومحاولة انقطاعه[٧]، بل لما أراد المعتصم أن يخلي سبيل ابن حنبل؛ قال له ابن أبي دؤاد مع إسحاق ابن إبراهيم: «يا أمير المؤمنين ليس من تدبير الخلافة أن تخالف خليفتين، وتخلي سبيله»[٨].

---

(١) سير أعلام النبلاء ، الذهبي (٢٤٩/١١).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (٦٣٤/٨)، ومناقب أحمد، ابن الجوزي (٣٢٤).

(٣) انظر: رسائل الجاحظ (٢٩٢/٣).

(٤) انظر: محنة الإمام أحمد، عبدالغني المقدسي (٧٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (٨٧، ١١١).

(٦) انظر: المرجع السابق (٨٦).

(٧) انظر: المرجع السابق (٨٧).

(٨) المرجع السابق (١١٤).

فهذه الأخبار المتنوعة التي يحكيها الإمام أحمد تؤكد أنه كان لابن أبي دؤاد دور كبير في تأجيج الفتنة، والغريب حقا أن فهمي جدعان أغفل كثيرا من هذه التفاصيل، ولم يذكرها في كتابه، فإنه اجتهد في جمع ما يتعلق بما حدث قبل المحنة وما بعدها، وأما تفاصيلها وجلسات المناظرة فيها فإنه لم يهتم بجمعها كلها، وإنما اقتصر على ما يراه خاليا من التهويل والمبالغة في زعمه! بحجة أن تفاصيل المناظرة صورت أكثر مما كانت عليه، وأن الحنابلة بالغوا في ذلك كثيرا[١]، وهذه مغالطة؛ فإن تفاصيل الفتنة لم ينقلها الحنابلة فقط، بل كانت حدثا واسعا تناقلته كتب التاريخ على اختلاف مذاهب أصحابها من غير الحنابلة، وتناولوا أخبارها بالنقد والتمحيص، وأقروا تفاصيل كثيرة مما حكم عليه فهمي جدعان بالمبالغة من قِبَل الحنابلة، ولا يزال الاستغراب من صنيع جدعان مستمرا، وذلك حين ذكر في تبرير تبرئته للمعتزلة من امتحان الناس بأنهم قوم أهل صلاح ودين فلا يعقل أن يقدموا على هذا الفعل[٢]، ثم يتهم تلاميذ أحمد وأتباعه من بعدهم بأنهم لم ينقلوا الحقيقة كما هي، وإنما أدخلوا فيها مبالغات مخالفة للواقع، ولم يمنعهم دينهم ولا ورعهم من هذا!!

فهذه القرائن المتعددة تجعل المرء على مستوى كبير من العلم بأن المعتزلة كان لهم أثر ضخم في فتنة القول بخلق القرآن، وعلى مثل تلك القرائن اعتمد كثير من المحللين لهذه المسألة في القديم والحديث في إثبات تأثير المعتزلة في المأمون[٣]، وفي بيان هذا يقول الدارمي في سياق بيانه لذلة حال المعطلة -

---

(١) انظر: المحنة، فهمي جدعان (١٨٧، ١٨٨، ١٨٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٣٨).

(٣) انظر من أكد من المعاصرين على دور المعتزلة في المحنة: في علم الكلام – المعتزلة – أحمد صبحي (١٣٣)، والمعتزلة، زهدي جار الله (١٦٣)، وإسلام بلا مذاهب، مصطفي الشكعة (٣٩٨)، وأحمد ابن حنبل، أبو زهرة (٥١)، والفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (٨٢)، والخطاب والتأويل، نصر حامد (١٣٢)، والمعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، أحمد شوقي (٥٨-٧٦)، وعصر المأمون، أحمد فردي رفاعي (١/٣٩٦-٣٩٨) .

أشياخ الثلجي - في تاريخ الأمة: «فلم يزالوا أذلة مقموعين لا يقبل لهم قول، ولا يلتفت لهم إلى رأي حتى ركنوا إلى بعض السلاطين الذين لم يجالسوا العلماء، ولم يزاحموا الفقهاء؛ فاختدعوهم بهذه المحنة الملعونة حتى أكرهوا الناس عليها بالسيوف والسياط»[1]، ويؤكد ابن الجوزي هذا فيقول: «لما ولي المأمون خالطه قوم من المعتزلة فحسنوا له القول بخلق القرآن، وكان يتردد في حمل الناس على ذلك، ويراقب بقايا الأشياخ، ثم قوي عزمه على ذلك؛ فحمل الناس عليه»[2].

ويقول ابن تيمية عن المعتزلة: «وهؤلاء هم الذين دعوا من دعوه من الخلفاء إلى مقالتهم، حتى امتُحِن الناس في القرآن بالمحنة المشهورة في إمارة المأمون»[3]، ويقول أيضا: «وإنما اشتهرت مقالتهم - المعتزلة - من حين محنة الإمام أحمد بن حنبل وغيره من علماء السنة؛ فإنهم في إمارة المأمون قووا وكثروا، فإنه كان قد أقام بخراسان مدة، واجتمع بهم، ثم كتب بالمحنة من طرسوس سنة ثماني عشرة ومائتين، وفيها مات، وردوا أحمد بن حنبل إلى الحبس ببغداد إلى سنة عشرين، وفيها كانت محنته مع المعتصم ومناظرته لهم في الكلام، فلما رد عليهم ما احتجوا به عليه، وبين أن لا حجة لهم في شيء من ذلك، وأن طلبهم من الناس أن يوافقوهم وامتحانهم إياهم: جهل وظلم، وأراد المعتصم إطلاقه. فأشار عليه من أشار بأن المصلحة ضربه حتى لا تنكسر حرمة الخلافة مرة بعد مرة. فلما ضربوه قامت الشناعة عليهم في العامة وخافوا الفتنة، فأطلقوه»[4].

---

(١) نقض الدارمي على بشر المريسي (٤٦٦).

(٢) مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ابن الجوزي (٤١٧).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢/١٦٤).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٢٢٩)، وانظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم (٢/٧١٦).

ويقرر ابن تيمية أن التحريض على الفتنة لم يكن خاصا بالمعتزلة فقط، بل قد استعان ابن أبي دؤاد بأعداد كبيرة ممن يوافقه على القول بخلق القرآن من بغداد ومن خارجها حتى يتقوى بهم لما عجز عن إسكات الإمام أحمد، وفي هذا يقول: «وكان ابن أبي دؤاد قد جمع له نفاة الصفات من جميع الطوائف، وعلماء السنة: كابن المبارك وأحمد وإسحاق والبخاري يسمون هؤلاء جميعهم: جهمية ؛ وصار كثير من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم يظنون أن خصومه كانوا هم المعتزلة، وليس كذلك؛ بل المعتزلة نوع منهم»[1]، ويقول أيضا: «ولم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط، بل كانت مع جنس الجهمية، من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة، فكل معتزلي جهمي، وليس كل جهمي معتزليا»[2] .

وابن تيمية ينص في بعض كلامه على أن ابن أبي دؤاد لم يكن معتزليا وإنما كان جهميا، ومن ذلك قوله «وابن أبي دؤاد لم يكن معتزليا، بل كان جهميا ينفي الصفات...»[3] .

ولكن هذه التقريرات لا تدل على أن ابن تيمية يبرئ المعتزلة من التورط في فتنة القول بخلق القرآن، وإنما غاية ما تدل عليه أنهم ليسوا وحدهم في تلك الفتنة، والبحث مع أصحاب التفسير السياسي هو في إثبات تورط المعتزلة في الفتنة، وليس في إثبات تفردهم حتى يُتمسك بهذا الكلام .

وأما رأي ابن تيمية في تصنيف أحمد ابن أبي دؤاد فلا يصح الاعتماد عليه لنفي تورط المعتزلة في الفتنة ؛ لأن من نسب ذلك التورط إليهم لم يكن مستنده كلام ابن تيمية، وإنما كان معتمدا على كتب المعتزلة أنفسهم، فهم الذين جعلوه

(١) محموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٢٢٩) .

(٢) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٢/٣٦٤) .

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٧/٣٠٠)، وانظر : المرجع نفسه (١٤/٣٥٢) .

من أئمتهم، وأدخلوه في طبقاتهم، ونسبوه إليهم، ومدحوه وأثنوا عليه، كما فعل ذلك القاضي عبدالجبار وابن المرتضى والجاحظ[١] .

المجال الثالث: تبيان السبب الدافع لامتحان المأمون لأهل الحديث:

ذهب عدد من الباحثين العرب إلى أن سبب امتحان المأمون بالقول بخلق القرآن راجع إلى سبب سياسي محض، وهو مواجهة خطر أهل الحديث في استحواذهم على الناس، وهذا التوهم هو المقدمة الكبرى التي بنوا عليها التفسير السياسي للمحنة، وقبل الخوض في هذه الجزئية لا بد أن نؤكد بأن البحث في هذه المسألة ليس داخلا في الغرض الأصلي للبحث؛ إذ هو في مناقشة تسييس الأفكار الدينية، لا في مناقشة الأعمال التي يفعلها الخلفاء والولاة، ومع هذا يقال: إن ثمة قرائن تدل على أن المأمون لم يفعل ما فعل من امتحان الناس لأجل خوفه من انقلاب أهل الحديث عليه أو مزاحمتهم له في السلطة، وإنما لغرض معرفي ديني محض، وتتجلى هذه القرائن في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن الغرض السياسي لم يذكره أحد من المشتركين في الفتنة، بل الكل كان يتعامل مع الحدث على أنه حدث ديني فكري محض، وأنه في حقيقته تدافع بين مناهج معرفية متضادة – أهل السنة والأثر والفكر الاعتزالي –، فلو كان هناك غرض سياسي للفتنة فهل يعقل أن يتوارد على كتمانه كل الأطراف المشتركة في الفتنة، ولا يشيرون إليه ولو أدنى إشارة، خاصة من الذين وقعت عليهم الفتنة؟ فما الذي منع أحمد أو غيره من أهل الحديث أن يقولوا للناس لا يغرنكم تظاهر المأمون أو المعتصم بالخوف على الدين، أو نحوه حتى تتبين للناس حقيقة الأمر؟

الأمر الثاني: أن حالة المأمون في الامتحان تناقض أن يكون الغرض منها

---

(١) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي (١٠٥، ٣٠١)، والمنية والأمل، ابن المرتضى (٢٨)، ورسائل الجاحظ (٣/٢٩٢) .

سياسيا، وذلك أنه استشار قاضي القضاة في فرض المسألة على الناس وأشار عليه قاضيه بأن لا يفعل ذلك، فلو كان السبب أنه أدرك خطر أهل الحديث فلماذا يستشير من هو من أهل الحديث، وكذلك قال يوما: «لولا مكان يزيد بن هارون؛ لأظهرت أن القرآن مخلوق»[1]، فلو كانت المسألة تتعلق بأمن الدولة كما يقول الجابري وغيره؛ فهل يعقل أن يخاف المأمون من يزيد بن هارون بما أن المسألة مسألة مصير الدولة؛ فلماذا يخاف منه إذن؟!

وكذلك ابتدأ الامتحان وهو خارج العاصمة، فقد كتب إلى واليه في بغداد من طرسوس أو من الرقة بأن يبدأ الامتحان، فهل يعقل أن خليفة يدرك خطر قوم على ملكه، وأن لهم نفوذا في العامة، ويبدأ في التحري والتدقيق، وهو خارج العاصمة، ولا يأتي بنفسه إلى محل الخطر، وهو يدرك خطر العدو على العوام؟! ثم إنه في كتابه أمر بأن يُبدأ بالقضاة في بغداد، فهل يعقل أن المأمون كان يخاف من كل قضاة بغداد في زمنه، وهل يعقل أن كل القضاة كانوا ضمن حزب المعارضة للمأمون، ثم يبقيهم على وظائفهم؟! فلو كان الغرض سياسيا لمَاَ خاف المأمون من أي أحد بما أن المسألة مسألة الحكم، ولو كان سياسيا لما كان خارج العاصمة التي هي محل الخطر، ولابتدأ في الفتنة بالرؤوس والكبار، ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك، وهذا كله يؤكد أن له غرضا آخر غير الغرض السياسي.

الأمر الثالث: أن الإقدام على امتحان الناس وتعميم القرارات الفكرية والدينية ليس غريبا على المأمون، فقد أقدم على محاولة تعميم سب أبي بكر وعمر إلا أن قاضي القضاة بين له شناعة فعله وخطره فامتنع، وكذلك حاول تعميم إباحة زواج المتعة، وأصدر قرارا بتعميم الذكر الجماعي بعد الصلاة [2]، وكذلك أصدر قرارا عاما بترجمة كتب اليونان وغيرها إلى العربية.

---

(١) تاريخ الإسلام، الذهبي (١٤/٤٥٧).

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير (١٠/٢٩٦)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي (١٠/٢٨١، ٢٨٣).

وأما المعتصم فقد بين سبب إقدامه على امتحان أحمد، وأنه ليس سياسيا، وإنما جريا على فعل أخيه، فقد قال لأحمد: «ولولا أني وجدتك في يد من كان قبلي، ما عرضت لك»[١]، وقال له مرة عبد الرحمن بن إسحاق: «يا أمير المؤمنين، أعرفه منذ ثلاثين سنة، يرى طاعتك والحج والجهاد معك»، فيقول المعتصم: «والله إنه لعالم، وإنه لفقيه، وما يسوؤني أن يكون معي يرد عني أهل الملل»[٢]، وكان يقول: «لقد ارتكبت إثما في هذا الرجل»[٣]، فلو كان المعتصم يرى أن الامتحان كان لسبب سياسي لما مدح أحمد ولأنكر على من ذكر له أنه ليس ممن يشكل خطرا على الدولة.

الأمر الرابع: أن القول بأن أهل الحديث كانوا يُشكّلون خطرا على دولة بني العباس وأن لهم ميولا إلى بني أمية قول مخالف للواقع ، لأن من أصول عقيدة أهل الحديث التي يعلنونها عدم الخروج على الحاكم الظالم، وهذا الأمر يقرره الإمام أحمد نفسه[٤]، ولهذا لما استشاره من يريد أن يخرج على الخليفة منعهم من ذلك وناظرهم، وكذلك لما خرج من عند المعتصم أعلن أنه جعله في حل مما فعله به[٥]، وهذا ما كان يدركه المعتصم من أحمد، ولهذا لما ذكر عبدالرحمن بن إسحاق له أن أحمد لا يرى الخروج عليه لم ينكر ذلك منه، وأبدى الموافقة والإقرار لقوله.

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١١/٢٤٥).

(٢) المرجع السابق (١١/٢٤٨).

(٣) محنة الإمام أحمد، المقدسي (١١١).

(٤) انظر في أقوال الإمام أحمد وغيره من أهل الحديث: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي (١/١٦٠)، وطبقات الحنابلة، أبو يعلى (١/٢٦)، ومناقب أحمد، ابن الجوزي (٢٢٧)، وعقيدة السلف أهل الحديث، الصابوني (٩٢).

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١١/٢٦١).

ثم إن أئمة الحديث ما زالوا يذمون الرواة الذين كانوا يرون الخروج على السلاطين، ويجعلون ذلك من معايبهم، فلو كانوا يرون أن سلاطين بني العباس لا ولاية لهم أو يرون الخروج عليهم؛ كيف يستقيم ذلك مع ذمهم للخوارج من الرواة في مؤلفاتهم وخطبهم ودروسهم ومجالسهم؟!!

ومن يكرر النظر في مواقف أئمة الحديث لا يعدم قرائن متعددة يستطيع أن يعتمد عليها في إثبات أنه لم يكن لديهم ذلك الميل السياسي الذي يصوره أصحاب التفسير السياسي إلى بني أمية، ومن تلك القرائن: أن الإمام أحمد وغيره من أهل الحديث كانوا يعلنون صراحة أن عليا خير من معاوية، وأن معاوية كان مخطئا في قتاله لعلي مع اجتهاده ﵁ ، ومن المعلوم أن المأمون يميل إلى علي وذريته ﵃، وكذلك يذمون من غلا في معاوية ووضع أحاديث في فضله، وكذلك فإنهم كانوا يعلنون براءتهم مما صنع يزيد بن معاوية ويذمونه على ذلك، وكذلك كانوا يذمون الحجاج بن يوسف ومن ولاه على المسلمين، فهذه القرائن تفيد بوضوح أن الإمام أحمد لم يكن عنده ما يصوره به أصحاب التفسير السياسي من ميل إلى بني أمية، وهذه القرائن لا تقل على أسوأ تقدير عن القرائن التي اعتمدوا عليها في تسييس فتنة القول بخلق القرآن .

وأما خروج المطوعة في بغداد فلم يكن خروجا على الخليفة، وإنما لاستصلاح حال بغداد من الفساد الذي ظهر فيها فحسب، وليس هو خروج على ولي أمر المسلمين، وهذا ما تدل عليه رواية الطبري نفسه التي اعتمدها الجابري.

وأما فكرة السفياني فإنها لا تصلح أن تكون معتمدا لإثبات كون أهل السنة عندهم ميول لبني العباس؛ **أما أولا**: فلأن أكثر أحاديث السفياني حكم عليها أهل الحديث أنفسهم بالضعف، وأصح حديث فيها ما رواه الحاكم عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «ثم يخرج رجل يقال له: السفياني، في عمق دمشق، وعامة من يتبعه من كلب، فيقتل حتى يبقر بطون النساء، فتجمع لهم قيس فيقتلها

حتى لا يمنع ذنب تلعة، ويخرج رجل من أهل بيتي في الحرة فيبلغ السفياني، فيبعث إليه جندا من جنده، فيهزمهم، فيسير إليه السفياني بمن معه حتى إذا صار ببيداء من الأرض خسف بهم، فلا ينجو منهم إلا المخبر عنهم»[١]، وهذا الحديث يبعد جدا أن يكون موضوعا من قبل قوم لهم ميول لبني أمية؛ لأن فيه تشويها لصورتهم، وذما لهم، وكذلك الحال في أكثر أحاديث السفياني، فإنها تساق على جهة الذم لا المدح، وهذا المعنى لاحظه بعض المعاصرين فقال تعليقا على أحاديث السفياني: «إن العقل السليم لا يقبل أن بني أمية هم الذين وضعوا الأحاديث في السفياني؛ لأن هذه الأحاديث تنال من أعراضهم وكرامتهم أكثر مما تُعرّفهم أو تهدد أعداءهم وترجف بهم، بل الظروف تشير إلى أن الشيعة هم الذين عملوا وضعها، إذا صح القول بوضعها، لأن كتبهم مليئة بذكر السفياني، وذهبت في تصوير هذا الرجل كل مذهب بما يشوه سيرة الأمويين، ويسيء إلى سمعتهم، ويؤيد هذا: أن أكثر ما ورد في السفياني من الآثار منسوب إلى علي ابن أبي طالب وأبي جعفر الصادق ومحمد علي الباقر ومحمد بن الحنفية وغيرهم ممن يعتقد فيهم الشيعة، فلا يستبعد أن الوضاعين الشيعة اختلقوا هذه الآثار والأسانيد لها ثم ألصقوها بهؤلاء الأئمة»[٢].

وأما ثانيا: فلأن الإمام أحمد نفسه كان ينهى عن رواية أحاديث السفياني والمهدي كما نقل عنه الخلال[٣]، فلو كان أحمد صاحب ميول لبني أمية؛ فلماذا نهى عن رواية أحاديث السفياني إذن؟!

فهذه أدلة ظاهرة في دلالتها على أن أهل الحديث لم يكن عندهم أي هدف سياسي ضد بني العباس، وظاهرة في أن قولهم بأن أهل الحديث كانوا يمثلون

---

(١) أخرجه: الحاكم في المستدرك (٥٦٥/٤).

(٢) تعليق ضياء الحق المباركفوري على السنن الواردة في الفتن، أبو عمرو الداني (١٠٢٦/٥).

(٣) انظر: المنتخب من العلل للخلال، ابن قدامة (٣٠٢).

خطرا على دولة العباسيين ليس له رصيد من الصحة أو الواقعية، وبهذا تسقط المقدمة الكبرى التي بنى عليها أصحاب التفسير السياسي تحليلهم لفتنة القول بخلق القرآن، فإذا بطل السبب السياسي المزعوم الداعي لامتحان المأمون الناس بخلق القرآن فلا يبقى إلا الحكم على ذلك التحليل السياسي بالبطلان وعدم الواقعية.

والغريب حقا، أن أصحاب التفسير السياسي - وخاصة الجابري - اعتمد على مثل تلك القرائن البعيدة في إثبات ميول أهل السنة إلى بني أمية ضد بني العباس، وأغفل القرائن والمواقف التاريخية الصارمة التي اتخذها عدد كبير من أئمة أهل الحديث من بني أمية، كالخروج عليهم والإنكار على فعائلهم والتنفير من الدخول عليهم -كما سبق-، فلم يعدوها قرائن على الأقل - لا أدلة - على إثبات استقلال مذهب أهل الحديث عن التأثر بسلطة بني أمية.

ولا يزال الاستغراب منهم قائما؛ وذلك حين اعتمدوا على تلك القرائن في نسبة المعارضة لأهل السنة لبني أمية مع إغفالهم القرائن الأقوى على تورط المعتزلة في الفتنة بخلق القرآن، وهذا كله يؤكد تشرب تحليلاتهم بالانتقائية المقيتة.

ولابد أن نشير في ختام فتنة القول بخلق القرآن إلى تزييف آخر يمارسه الخطاب العلماني في أحداثها، وهو أنهم شنوا حملة شعواء على المتوكل ووصفوه بكل ذميمة، واتهموه بأنه مارس استبدادا فكريا رهيبا، وأنه بذلك تسبب في خنق العقل العربي؛ لأنه ساهم في تحطيم العقل المستنير، وفرض أرثوذكسية رسمية على جميع المسلمين على حد تعبير أركون[1]، وهم بهذا الوصف يمارسون صفاقة على مستوى عال جدا؛ لأنهم جعلوا المتوكل هو الذي مارس

---

(١) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، أركون (١٢)، والانسداد التاريخي، هاشم صالح (٢٠).

الاضطهاد على أصحاب الفكر الحر، ونسوا ما فعله المأمون ومن كان معه من المعتزلة، فكأنهم هم الذين كانوا يعاملون المخالفين باحترام وموضوعية، ويتمثلون آداب الحوار، وكأنه لم يُعَذِب أحداً من أهل السنة ولم يسجن أو يقتل أحداً منهم، كل هذه الأمور التي فعلها المأمون ومن وراءه من المعتزلة منسية في الخطاب العلماني، وفعل المتوكل هو وحده الذي يدخل تحت مجهرهم المزيف!!

الفصل الرابع

تسييس ظاهرة الفرق الإسلامية وعلم الكلام

لا شك أن الفكر الإسلامي من بداية نشأته قد تنوع وتعدد إلى فرق متباينة في منطلقاتها وأصولها المعرفية، فقد ظهرت فيه الفرق وتشكلت معالم أولها منذ أواخر عهد الصحابة ﷺ، ثم زاد من تجذر هذه الفرق حدوث علم الكلام، ولا ريب أنه يعد من الظواهر الفكرية البارزة في الفكر الإسلامي، فقد نشأ هذا العلم وأحدث معه إشكاليات معرفية متعددة وأفرز مناهج استدلالية مختلفة ومتضادة، فأحدث تنوعا في حل الإشكاليات المطروقة في الساحة الفكرية، وتعددا في المدارس العلمية المختلفة في منظوماتها، ودار حول مشروعيته ونظمه ومناهجه خصام واسع قديما وحديثا، ولعله العلم الوحيد الذي حصلت حوله تلك اللجاجة الفكرية.

وقد اجتهد كثير من المفكرين قديما وحديثا في تحليل تلك المنظومة

المعرفية البارزة، واختلفت اتجاهاتهم فيها بناءً على اختلاف مدارسهم الفكرية التي ينطلقون منها في التحليل على اتجاهين بارزين: فمنهم من انطلق في تحليل ظاهرة الافتراق وعلم الكلام من منطلق معرفي، وبنى تفكيكاته وبناءاته على أن الأصل في منطلق تلك الأقوال هو الهم المعرفي الديني، ومنهم من انطلق في تحليله من منطلق مادي وأرجع تلك الأقوال والمواقف إلى منطلقات مادية بحتة ولم يجعل للمنطلق المعرفي أي تأثير في إبراز ظاهرة الافتراق وعلم الكلام إلى الوجود، ولا بد لنا من تفصيل القول في هذين الاتجاهين وبيان معالمهما.

الاتجاه الأول: الاتجاه المعرفي:

المراد بالاتجاه المعرفي في تحليل علم الكلام هو: الاتجاه الذي يقرر أن أصل الانطلاق في بحث المسائل التي خاض فيها علم الكلام في نشأته الأولى كان منطقا معرفيا، يَقْصِد إلى بناء مواقف معرفية وعلمية من إشكاليات دينية، فالمتكلمون في أول خوضهم فيما بحثوه كانوا يرومون التوصل إلى تقديم حلول لما يرونه مشكلا في الدين، كقضية الصفات الإلهية، ومشكلة الإيمان ومشكلة القدر ونحوها، وهذا الاتجاه لا ينفي أن تكون لعلم الكلام أبعاد اجتماعية أو سياسية، ولكنه يحدد المنطلق الأصلي في ابتداء بحثه وتفكيره بالمنطلق الديني.

وهذا التحليل هو الذي ينسجم مع طبيعة المسائل التي كانت محل البحث والاختلاف في نشأة علم الكلام، فقد خاض علم الكلام في مسائل كبيرة كانت محل إشكال في الفكر البشري منذ زمن بعيد، وتطلبوا الوصول إلى الحلول الصحيحة فيها، وقد جاء الإسلام فيها بالحلول الكافية والواضحة والخالية من كل عيب إلا أن المتكلمين لم يدركوا حقيقة تلك الحلول، فخاضوا فيها معتمدين على عقولهم وجهدهم فوقعوا فيما وقعوا من بعد عن الحق، فخوضهم ذلك ليس غريبا على الفكر الإسلامي، بل أمر طبيعي جدا، وإرجاعه إلى غير الحاجة الدينية والمعرفية خروج عن طبيعة تلك المسائل وتبدد بها في غير مسارها.

وهذا التحليل هو المنسجم أيضا مع طبيعة حال رواد الفرق وعلم الكلام، فأولئك الرواد كان بعضهم من أصحاب الديانات المعادية للإسلام، كعبد الله بن سبأ، وبعضهم كانت نشأته ذات ارتباط وثيق بثقافات أجنبية مخالفة للإسلام كما هو ثابت عن الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وغيرهما، وبعضهم كان له اشتغال بالعلم والمعرفة، ولكن دخلت عليه الشبهة من قلة علمه بالنصوص الشرعية ومقتضياتها، فقرر أقوالا مخالفة، كما هو الحال في رواد المرجئة، فهذه الأحوال تجذر البعد المعرفي لابتداء ظاهرة الفرق وعلم الكلام في الفكر الإسلامي.

وهذا التحليل منسجم أيضا مع حالة الثورة العلمية التي أحدثها الإسلام بنصوصه القرآنية وتعاليمه النبوية وامتثال الجيل الأول لها، فالإسلام استطاع أن يحدث ثورة علمية عارمة سيطرت على تفكير العلماء والمثقفين آنذاك، واستولت على عقولهم، فأخذوا بالاشتغال في نطاقها والمراوحة في دائرتها، فنشأت تلك المنظومات المعرفية المتعددة، فما هي إلا استجابة للروح العلمية التي شجع عليها الإسلام، فقد كان أحد أقوى أسباب ظهورها: الحراك العلمي الذي أحدثه القرآن وتعاليم الإسلام، ولكن - وللأسف - تنكب عدد من المشاركين فيه عن المنهجية العلمية التي دلت عليها نصوص الشريعة، وابتعد عن طريقة الصحابة في التعاطي معها، فوقعوا في مخالفات عقدية وعلمية متعددة، وتَكَلُّفُ ربط ذلك الحراك بالمنطلقات المادية تنكرٌ لتلك الحقيقة البارزة التي أحدثها الإسلام ومصادرةٌ لها.

والتحليل المعرفي هو المنسجم أيضا مع أصحاب الفرق أنفسهم، فإنهم حين يؤصلون لنشأة فكرهم يربطونه مباشرة بالمنطلقات المعرفية الدينية، وهم أخبر بحال فكرهم ونشأته، وكذلك المؤرخون للفرق والمقالات - وهم في أكثرهم من علماء الكلام - أعرضوا عن ربط فكرهم بالأسباب المادية، وكانوا ينطلقون من منطلقات معرفية بحتة، وهذا أمر ظاهر يقر به حتى أصحاب التحليل السياسي

نفسه، فلو كان للمنطلق السياسي تأثير في أقوالهم فلماذا لم يذكروه في مواطن امتداح مذاهبهم بعد زوال الحكومات المعادية لهم؛ إذ الخروج على السلطة ومواجهتها تعد عصامية فكرية وعلمية تساعد على شيوع القول واستحسانه من المقهورين!

وهذا التحليل هو الذي ينسجم مع طبيعة التراكمات والتركبات للمنظومة الكلامية والتنوعات والتشققات التي وقعت أثناء مسيرته التاريخية، ففي كل مراحله وتوسعاته يظهر الجانب المعرفي بجلاء في استدلالاتهم وتقريراتهم لأقوالهم.

وهذا التحليل هو الذي مارسه كبار المحللين والنقاد لظاهرة الافتراق وعلم الكلام، فالتاريخ الإسلامي زاخر بأولئك الذين كانت لهم مواقف مناقضة للمنظومة الكلامية، وقد حرصوا كل الحرص على نقضها وتبديدها وبيان مواطن الخلل فيها، ومن أولئك النقاد: أصحاب الاتجاه الفلسفي على اختلاف أطيافه، فالفلاسفة الذين ظهروا في الفكر الإسلامي، كالفارابي وابن سينا وابن رشد، كانت العداوة بينهم وبين علم الكلام ظاهرة، والحروب بينهم ضارية، وقد استماتوا في نقده وخلخلته، ولم يعتمد أحد منهم المنطلق السياسي في تحليله لمقولات علم الكلام أو نقده لها، مع أنهم لم تكن تأخذهم في إبطاله لومة لائم.

ومن الشخصيات التي كان لها مواقف مشهودة ومعارك طاحنة مع علم الكلام: ابن تيمية، فقد اشتغل بتحليل أفكار المتكلمين كثيرا، واستغرق فيه وقتا طويلا، وخرج بنتاج كبير يصل إلى عشرات المجلدات، واعترف له عدد كبير من معاصريه والقريبين منه باستيعابه لظاهرة الفرق وعلم الكلام في التاريخ الإسلامي[1]، وقد كانت تحليلاته متصفة بمعالم متعددة كلها تؤكد البعد المعرفي

---

(١) انظر: الجامع لسيرة ابن تيمية (٢٦٨، ٣٤٨، ٤٦٤، ٧٣٥).

في المنظومة الكلامية، ومن تلك المعالم: الانطلاق من الأصول الكلية المشتركة بين الأقوال، فقد كان حريصا على تحديدها وبيانها، وأرجعها كلها إلى أصول معرفية دينية بحتة، ومنها: الاهتمام بالتراكم البنائي في إنشاء الأقوال المفصلة، ومنها: الاعتماد على الاستقراء التاريخي لنشوء الأقوال ولأحوال القائلين بها، ومنها: بروز المقارنة المنهجية بين منهجية علم الكلام وبين المنهجيات المناقضة لها، سواء الفلسفية أو الإسلامية الأصيلة، فهذه المعالم التي قام عليها تحليل ابن تيمية تجذر المنطلق المعرفي في المنظومة الكلامية، وتؤكد البعد الديني فيها، وتنحي المؤثرات المادية بعيدا عن أصل نشأتها.

وكذلك مواقفه النقدية التي وجهها إلى المنظومة الكلامية، هي الأخرى تصب في البعد المعرفي، فقد كان حريصا على بيان الأصول الكبرى التي تسببت في وقوع الغلط عند المتكلمين، وتتبعها على طول تاريخ المنظومة الكلامية، وأعلن أنه وقف عليها، وكرر ذكرها في مواطن من كتبه، ولم يذكر في شيء منها المنطلق السياسي، بل كلها ترجع إلى أخطاء منهجية بحتة، ولو ذهبنا نذكر أفرادها لطال المقام جدا.

ومن الشخصيات التي كان لها مواقف مناقضة للمنظومة الكلامية: ابن حزم، فإنه بالغ في ذم المتكلمين وفي الحكم عليهم وعلى علمهم، واجتهد في بيان مواطن الخلل عندهم، ومع هذا لم يذكر المنطلق السياسي لا في تحليله لأقوالهم ولا فيما يراه خطأ عندهم.

وما سبق من أدلة وتحليلات تجعل المرء يطمئن ويوقن بأن علم الكلام في أول نشأته لم يكن منطلقا من منطلقات سياسية ألبتة، وأن المنطلق الحقيقي له هو المنطلق المعرفي البحت.

الاتجاه الثاني: الاتجاه المادي:

المراد بالاتجاه المادي في تفسير ظاهرة الفرق وعلم الكلام: هو الاتجاه الذي يرجع نشأة الفكر الإسلامي إلى الأسباب المادية، ويفسر بها تطوره وتراكمه، ويقدم ذلك على الأسباب المعرفية والدينية، وقد تنوعت أفراد الأسباب المادية التي فُسِر بها الفكر الإسلامي، فمن المفكرين العرب من يغلب الأسباب الاقتصادية، ومنهم من يغلب الأسباب الاجتماعية، ومنهم من يغلب الأسباب السياسية، والذي يهمنا في هذا البحث الأسباب السياسية.

والمراد بالتفسير السياسي لظاهرة الافتراق وعلم الكلام هو كما سبق: إرجاع السبب الرئيسي لحدوث الفرق ونشأة علم الكلام إلى الأحداث السياسية، والقول بأن الفرق الإسلامية كانت في الأصل أحزابا سياسية تنطلق من منطلق سياسي بحت، فالآراء التي كانت تتبناها الفرق من أول نشوئها - كالقول بتكفير صاحب الكبيرة والخلاف في الإمامة والخلاف في القدر - كانت آراء سياسية، وأصحابها ينطلقون فيها مما تمليه عليهم ميولهم السياسية، ولم يكن منطلقهم الأصلي هو المنطلق الفكري، ولم يكن عند أرباب المقالات الذين أنشؤوا الفرق الإسلامية أو عند منشئي علم الكلام هدف معرفي أو فكري،وإنما الهم المسيطر عليهم الذي كانوا يُسَيّرون آراءهم على مقتضاه هو الهم السياسي، إما موافقة لصاحب السلطة السياسية أو مخالفة لها، ولهذا يصرح الجابري بأن «الفرق في الأصل أحزاب سياسية، تمارس السياسة في الدين»[1]، وهو ينكر علَى مؤرخي المقالات إهمالهم البعد السياسي للفرق مما أصاب تاريخ الفرق بالفقر، ويقول عن العصر الأموي: «كانت فيه الفرق أحزابا سياسية حقيقية»[2].

---

(١) العقل السياسي العربي، الجابري (٣٠٠)، وانظر: المثقفون العرب، الجابري(١٠٣).

(٢) العقل السياسي العربي، الجابري (٣٠١).

ويؤكد أحمد أمين أن الفرق الإسلامية في أصلها أحزاب سياسية، ولكنها تسمت بأسماء دينية لا سياسية[١]، ويقول: «إن الشيعة والخوارج في أول أمرهما حزبان سياسيان، تكونا حول الخلافة، وإن رأي الخوارج فيها يمثل رأياً ديمقراطياً، ورأي الشيعة رأياً ثيوقراطياً، وأما المرجئة فكانت... حزبا سياسيا محايدا»[٢].

ويقول المستشرق فان لوتن: «إن هذه الطوائف التي نشأت بين العرب في البلاد التي فتحوها، إنما كانت ترمي بادئ ذي بدء إلى غرض سياسي محض، رغم ظهورها بالمظهر الديني»[٣].

ويقول حسين أحمد أمين في معرض كلامه عن «الجذور السياسية والاجتماعية للفرق الإسلامية»: «إن النزاع الذي يبدو في ظاهره نزاعا حول فكرة دينية محضة... يهولنا أن نلمح وراءه حربا سياسيا أو اجتماعيا محتدما، قد نكون أو لا نكون واعين به»[٤]، ويقول سيد أمير علي: «معظم الفرق التي ظهرت في الإسلام يرجع أصلها في المقام الأول إلى أسباب سياسية تتصل بالسياسة أو النزاع على الحكم»[٥].

ويذهب عبدالمجيد الصغيّر إلى أن الاختلاف في العقائد النظرية الذي نشأ في علم الكلام مرتبط بالمواقف السياسية، وبالتالي كانت مواقف عملية أكثر منها علمية، فبحث المتكلمين في صاحب الكبيرة بحث في السياسي لا في المعرفي، ويرى أن الذين حاولوا أن يبحثوا عن تعليل لسبب التسمية بعلم الكلام أغفلوا

---

(١) انظر: ضحى الإسلام، أحمد أمين (٣/٥).

(٢) انظر: فجر الإسلام، أحمد أمين (٢٧٩).

(٣) السيادة العربية، فان فلوتن (٦٩)، بواسطة: ظاهرة الإرجاء، سفر الحوالي (١/٢٦٩).

(٤) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (١٣٥).

(٥) روح الإسلام (٢/١٨)، بواسطة: نقد الفقهاء لعلم الكلام (١٤٢).

الطابع السياسي الذي يرجع له الفضل في نشأته، ويرى كذلك أن النشأة السياسية تظل غائبة في جل التعاريف التي ذكرت لعلم الكلام[١].

وغدا هذا التحليل هو التحليل الشائع عند كثير ممن تطرق لدراسة ظاهرة الافتراق في الفكر الإسلامي ونشوء علم الكلام[٢].

ونتج عن هذا التحليل أن ظهر تقسيم الفرق الإسلامية إلى قسمين: فرق سياسية وفرق فكرية[٣]، فالفكر الإسلامي لم يعد يقسم باعتبار المعاني المعرفية أو الدينية المتجذرة فيه، وإنما باعتبار المعاني السياسية والمادية فقط.

وقد اصطدم أصحاب هذا التحليل بعقبة كؤود، وهي أن هذا التحليل الذي ذكروه قد أهمله أصحاب الفرق أنفسهم، الكلامية منها وغير الكلامية، فهم على شدة الخلاف بينهم وكثرة النزاعات الفكرية واحتدام المواقف حول أصول المسائل لم يذكروا ذلك التحليل السياسي، ولم يعتمدوا عليه في تحليل أقوالهم أو أقوال المخالفين لهم، ولا شك أن هذا مشكل على تحليلهم؛ إذ كيف يعقل أن يترك أصحاب الفرق هذا التحليل الذي كان أصلا لكل الفرق، وهم أعلم بمذاهبهم، وأحرص عليها، وأبلغ في توضيحها والبيان لحقيقتها، ثم لا يذكرون ذلك التحليل أصلا؟!

وحاول بعضهم أن يتخلص من هذه العقبة، فذكر أن الفرق الكلامية بعد تطاول الزمن بها انتقلت بحوثها من البحث السياسي إلى البحث اللاهوتي المعرفي، فقد حصل لها انتقال من كونها أحزابا سياسية إلى فرق دينية[٤]، ولكنه

---

(١) انظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، الصغير (٤٣، ٤٤، ٥٥، ٦٤).

(٢) انظر: المحنة، فهمي جدعان (١٩، ٢٠)، وهموم الفكر والوطن، حسن حنفي (١/٧٣).

(٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٥/٤٢٠).

(٤) انظر : المثقفون في الحضارة العربية، محمد الجابري (١٠٣) .

بهذا الجواب وقع في مصادرات متعددة، فهو لم يذكر لنا متى حصل هذا التحول بصورة واضحة ، ولا الأسباب التي أدت إليه، ولا الأشخاص الذين ساهموا في ذلك ولا الصور الحقيقة المؤثرة في طبيعة ذلك التحول .

وعند التأمل في المستندات التي اعتمدوا عليها في تصحيح هذا التحليل فإنا نجد أنها ترجع إلى دليلين أساسيين، وهما:

الدليل الأول: أن أول مسألة وأشهر قضية دار حولها الخلاف والبحث بين الفرق الإسلامية: مسألة الإمامة، فهذه المسألة من أشد المسائل التي احتدمت فيها أقوال الفرق، وهي السبب في ظهور فرقة الخوارج والشيعة - أولى الفرق الإسلامية - وهذه المسألة مسألة سياسية في الأصل؛ إذ هي تتعلق برأس الهرم في السياسة، ورؤوس الفرق شاركوا في هذه المسألة بجرأة ظاهرة، قولا وفعلا، وهذا يؤكد المنطلق السياسي لآرائهم.

ولكن الاعتماد على هذا الدليل في اعتبار التحليل السياسي لظاهرة الافتراق غير صحيح؛ وذلك لأن أصحاب التحليل السياسي انطلقوا من تصور خاطئ قام في أذهانهم، وهو أن الفرق الإسلامية في ذلك الزمن كانت تعد مسألة الإمامة مسألة سياسية بحتة، وأنهم كانوا ينطلقون في التعامل معها من منطلق سياسي فحسب، وهذا التصور قائم على مقدمتين خاطئتين، وهما: الأولى: أن مسألة الإمامة ليست مسألة دينية، والثانية: أن الفرق الإسلامية كانت تعدها كذلك.

أما المقدمة الأولى، وهي: أن مسألة الإمامة ليست مسألة دينية، وإنما هي مسألة سياسية بحتة، فهي مقدمة نابعة من التصور العلماني للدين، وحاصل ذلك التصور: أنه لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، **ويمكن أن ندلل على خطأ هذا التصور بطريقين:**

الأول: طريق إجمالي، وحاصله: أن الدين الإسلامي شامل لكل جوانب الحياة، وتعهد بالتشريع والتوجيه لكل تفاصيلها، وهذا أمر ظاهر في الإسلام، فإنه

شرع وأصل في جوانب كثيرة من غير العبادات كأحكام البيوع والربا والرهن والدين والإشهاد وأحكام الزواج والطلاق وحقوق الزوجين واللعان والظهار والحجر على السفيه والوصايا والمواريث وأحكام القتل والقصاص والدية وأحكام السرقة والغصب والإصابات والاعتداء على حقوق الآخرين وأحكام الحروب والقتال التي تكون بين البشر، ونحو ذلك من الجوانب التي تدخل في الحياة العادية وليست عبادات محضة[1]، وهذا كله يؤكد وجود التشريع في الجانب الحياتي اليومي في الدين الإسلامي، ولا شك أنه يدخل في تلك الجوانب الشؤون السياسية؛ إذ ليس بينها وبين شؤون الحياة الأخرى فرق.

والثاني: طريق تفصيلي: والمراد به: إثبات الأحكام والمعاني الشرعية التي جاءت بها النصوص بخصوص مسألة الإمامة، وهذه الأحكام والمعاني تبين البعد الشرعي الديني في هذه القضية، وتجعلها مسألة داخلة في نظام المسائل الدينية الأخرى، وقد تنوعت أساليب النصوص في بيان تلك الأحكام والمعاني، ومن تلك الأساليب:

١- إخبار النصوص بوجود الإمامة وإقرار فكرتها ومدح بعضها والإشارة إلى ذم الأخرى، ومن تلك النصوص: قوله ﷺ «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا؛ فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين؛ تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ»[2]، ومن ذلك: قوله ﷺ: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملكا..»[3]، ومن ذلك:

---

(١) انظر: مؤامرة فصل الدين عن الدولة، محمد كاظم (١٩)، وتحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية، صلاح الصاوي (١١١).

(٢) أخرجه: أحمد (١٧١٤٢)، وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، والحاكم (١/٩٥)، وصححه: الحاكم وابن حبان وابن تيمية.

(٣) أخرجه: أحمد (٢١٩٨٧).

قوله ﷺ: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه، فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدا من طاعة»(١).

٢- إشارات النبي ﷺ إلى أن الخليفة من بعده أبو بكر ﷺ، ومن تلك النصوص: قوله ﷺ لعائشة: «ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتابا، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»(٢)، ومن ذلك: قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر»(٣).

٣- بيان فضل الحاكم العادل وحثه على ذلك، ومن ذلك: قوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته...»(٤)، ومن ذلك: قوله ﷺ: «إنما الإمام جُنّة، يقاتل من ورائه، ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله عز وجل وعدل كان له أجر، وإن يأمر بغيره كان عليه منه»(٥)، ومن ذلك: قوله ﷺ: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل...»(٦).

٤- الأمر بطاعة ولي الأمر والحث على النصح له وعدم الخروج عليه، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ (النساء ٥٩)، والمراد بأولي الأمر في الآية على القول الصحيح: أنهم كل من تولى أمر

---

(١) أخرجه: مسلم (١٨٥٥).

(٢) أخرجه: البخاري (٢٦٦٦)، ومسلم (٢٣٨٧).

(٣) أخرجه: أحمد (٢٢١٦١)، والترمذي (٣٦٦٢)، وصححه الحاكم والذهبي(٣/٧٥).

(٤) أخرجه البخاري (٨٩٣)، ومسلم(١٨٢٩).

(٥) أخرجه: مسلم (١٨٤١).

(٦) أخرجه البخاري (٦٦٠)، ومسلم(١٠٣١).

المسلمين سواء كان أمرا دينيا أو دنيويا[١]، من ذلك قوله ﷺ: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء تكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فُوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[٢]، ومن ذلك: أن سلمة بن يزيد الجعفي سأل النبي ﷺ فقال: «يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله، فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة، فقال: اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم»[٣]، ومن ذلك:قوله ﷺ: «من كره من أميره شيئا فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرا فمات عليه، إلا مات ميتة جاهلية»[٤].

٥- أفعاله ﷺ وتصرفاته، فإنه كان يتولى جميع ما يتولاه ولي الأمر، وقد بين ابن تيمية هذه الأمور فقال: «وكان رسول الله ﷺ في مدينته النبوية يتولى جميع ما يتعلق بولاة الأمور، ويولي في الأماكن البعيدة عنه، كما ولى على مكة عتاب بن أسيد، وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص، وعلى قرى عرينة خالد بن سعيد بن العاص، وبعث عليا ومعاذا وأبا موسى إلى اليمن. وكذلك كان يؤمر على السرايا ويبعث على الأموال الزكوية السعاة، فيأخذونها ممن هي عليه، ويدفعونها إلى مستحقيها، الذين سماهم الله في القرآن، فيرجع الساعي إلى المدينة، وليس معه إلا السوط، لا يأتي إلى النبي ﷺ بشيء، إذا وجد لها موضعا يضعها فيه. وكان النبي ﷺ يستوفي الحساب على العمال؛ يحاسبهم على المستخرج والمصروف»[٥].

---

(١) انظر: أعلام الموقعين، ابن القيم (٢/٢٤٠)، وتفسير ابن كثير(١/٥١٩)، وفتح القدير، الشوكاني (١/٤١٨).

(٢) أخرجه: البخاري (٣١٩٦)، مسلم (١٨٤٢).

(٣) أخرجه: مسلم (١٨٤٦).

(٤) أخرجه: مسلم (١٨٤٩).

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/٨١) ، وانظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي (٨٦ – ١٠٩)، وحجة الله البالغة، الدهلوي (١/٢٣١).

فهذه الأساليب التي جاءت بها النصوص الشرعية في خصوص مسألة الإمامة تؤسس للبعد الديني فيها، وتؤكد أنها ليست خالية من الجانب الديني أو خارجة عن نطاقه، وإنما هي داخلة في صميمه، وذلك أنه استُخْدم في بيان شرعيتها نفس الأساليب التي استخدمت في بيان شرعية كثير من العبادات المحضة، كالأمر بالفعل، وترتيب الثواب على الامتثال والعقاب على المخالفة، وبيان الضوابط والمعالم، ونحو ذلك مما اشتملت عليه النصوص، فإن لم تكن هذه الأساليب مؤسسة للشرعية؛ فإنه ستبطل شرعية كثير من العبادات المحضة التي استخدمت فيها نفس الأساليب.

وقد حاول بعض الباحثين أن يشكك في الأحاديث التي رويت في شأن السياسة، ومن هؤلاء: محمد الجابري، فإنه ذكر أنه من السهل التشكيك في أحاديث السياسة، بل قال: «وكثير من الفقهاء والمحدثين يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالسياسة أحاديث ضعيفة أو موضوعة»[1]، وهذه مجازفة حكمية من الجابري، وخطأ محض مخالف لما هو معلوم بالضرورة عند المحدثين والفقهاء، فأحاديث السياسة روى كثيرا منها صاحبا الصحيحين كما سبق نقل بعضها، فكيف يجرؤ على نسبة تضعيفها إلى أكثر المحدثين، وهو يعلم موقف المحدثين من الصحيحين؟! وإن العجب لا يكاد ينقضي من جرأة الجابري على الإقدام على مثل هذه الأحكام من غير أي تفكير في وعي القارئ العربي أو أي احترام لعقله، فهو يطلق أحكاما كبيرة ثم لا يذكر أي مرجع لقوله أو أي دليل لفكرته، ويصف بعد ذلك كلامه بالعلمية والتجديد !!

وأما المقدمة الثانية، وهي: أن أتباع الفرق الإسلامية كانوا ينطلقون في مسألة الإمامة منطلقا سياسيا فحسب، وأنهم لم يكونوا يعدونها قضية دينية، فهي مقدمة

---

(١) العقل العربي السياسي، محمد الجابري (٢٣٢).

خاطئة أيضا، فإن الخوارج من أول من اعتقد أن شؤون السياسة والحكم لا تكون إلا للدين، ولا يدخل فيها البشر، بل هم من الغلاة في ذلك، ولهذا أنكروا فكرة التحكيم، وقالوا: «لا حكم إلا لله»، وتسموا بالمحكمة؛ لأنهم اعتقدوا أن الحكم في شؤون السياسة لا يكون إلا لله تعالى، ومن ثم حكموا على كل من رضي بالتحكيم بأنه كافر خارج من الملة، وعلق علي ابن أبي طالب على قولهم هذا: «إنها كلمة حق أريد بها باطل؛ لأنهم أرادوا فرض حاكمية الله في السياسة، وهي أمر لا بد لممارسته من بشر»[١].

ومما يدل على خطأ تلك المقدمة: أن تلك الفرق كانت تعد الإمامة واجبا على الأمة، وجمهورهم يرون أنها واجب شرعي لا بد من تحقيقه، بل ينقل ابن حزم الاتفاق على ذلك فيقول: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ، حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة ما نرى بقي منهم أحد وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة»[٢].

ويؤكد هذا الإجماع عمل الصحابة ﷺ، وإجماعهم على أن تعيين الإمام واجب شرعي متعين، ولهذا فإنهم بادروا على ذلك التعيين بعد موت النبي ﷺ مباشرة قبل دفنه[٣].

---

(١) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، محمد عمارة (٥٨).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٧٢/٤).

(٣) نهاية الإقدام، الشهرستاني (٤٨٠)، والأحكام السلطانية، الماوردي (٥)، والإمامة العظمى، عبدالله الدميجي(٥٤).

ومما يدل على خطأ تلك المقدمة: أن القول بإخراج ما هو سياسي من الدين، وجعل الدين خاصا بعلاقة الإنسان بربه فقط، ولا علاقة له بما هو سياسي لم يكن معروفا في الفكر الإسلامي، فالفكر الإسلامي كله كان ينطلق في كل أصناف العلوم التي يبحث فيها سواء أكانت في العبادات أو المعاملات أو الاقتصاد أو السياسة والحكم أو الأخلاق، أو غيرها، كان ينطلق في ذلك كله من النصوص الشرعية ويتمحور حول دلالاتها وينطلق من مضامينها، ولم تكن إشكالية العلمانية معروفة فيه، ولم تظهر إلا في القرن الأخير، بعد احتكاك الفكر العربي بالفكر الغربي الذي كان يعاني من تلك الإشكالية، وقد نبه عدد من العلماء والمفكرين على زيف نسبة تلك الإشكالية إلى الفكر الإسلامي وبينوا أنها فكرة مستوردة لا تتطابق مع الفكر الإسلامي[١].

الدليل الثاني: أن رواد الفرق وعلم الكلام كانوا من المشاركين في الشؤون السياسية، فقد كانت لأكثرهم معارضات للسلطة الحاكمة – وهي في زمنهم الدولة الأموية - وخرجوا عليها مع أحزاب المعارضة، وقاموا بثورات ضد سلطتهم، وممن كان كذلك: معبد الجهني، والجهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، وقد قُتل عدد منهم من قبل السلطة، وشرد بعض آخر، وهذا يؤكد البعد السياسي في أقوالهم، وأنهم كانوا ينطلقون من منطلق سياسي، ولهذا قال الجابري معلقا على آراء الجهم: «كيف يمكن أن نتصور أن جهما الثائر على الأمويين يكرس أيديولوجية الجبر التي هي أيديولوجيتهم»[٢].

والاعتماد على هذا الدليل في تسييس ظاهرة علم الافتراق وعلم الكلام غير صحيح، أما أولا: فلأنا لا نسلم أن كل رواد الفرق كانوا من حزب المعارضة

---

(١) انظر: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، محمد عمارة (٧١)، والدين والدولة، محمد عابد الجابري (١١٣) ، والعلمانية، سفر الحوالي (٦٤٧).

(٢) العقل السياسي العربي، الجابري (٣٢٠).

للسلطة، فقد سبق أن بينا أن الجعد لم يكن كذلك، وإنما كان قريبا من الأسرة الحاكمة، وكذلك غيلان الدمشقي ومعبد الجهني كما سبق أن بينا في البحث، **وأما ثانيا**: فلأن التلازم بين الموقف من السلطة الحاكمة وبين ما يعتقده الإنسان في دينه ليس مطردا على كل حال، فقد يتبنى الإنسان قولا دينيا لا يمكن أن يتعارض مع السلطة كالقول بالإرجاء أو القول بالجبر، ولكنه ينتقد السلطة، ويعترض عليها من منطلق آخر؛ إما سياسي محض أو اقتصادي أو قَبَلي أو اجتماعي أو مصلحي، فهذه المنطلقات كلها يمكن أن يعترض بها الإنسان على السلطة، وهو يقول بقول آخر يوافقها فيه، وليس في ذلك أدنى غرابة أو تناقض، وكذلك العكس، فقد يتبنى الإنسان قولا يمكن أن يتعارض مع السلطة الحاكمة؛ كالقول بتكفير صاحب الكبيرة أو القول بأن الإمامة لا تثبت إلا بالاختيار، ولكنه لا يعترض عليها لأسباب أخرى.

وبهذا يتحقق عدم التلازم الدائم بين ما يعتقده الإنسان من آراء دينية وبين مواقفه من السلطة، وإذا كان الأمر كذلك فلا يلزم أن كل من خرج على بني أمية أو اعترض عليهم تكون آراؤه الدينية معارضة لبني أمية كما ذكر الجابري عن الجهم، ولا بد لنا أن نبحث عن دليل آخر غير هذا.

وأما ثالثا: فإن أبى أصحاب التفسير السياسي إلا ضرورة التسليم بالتلازم الدائم بين الآراء الدينية وبين الموقف من السلطة، فإن الموقف من السلطة هو الذي ينبغي أن يبنى على الموقف الديني، وينبغي أن تتحدد طبيعته بناءً على ما يقتضيه الموقف الديني، بمعنى أن الأصل في الإنسان أن ينطلق في مواقفه العملية مما يقتضيه اعتقاده القلبي، فإذا أراد الإنسان أن يتخذ موقفا عمليا؛ فإنه سيستجيب تلقائيا في تحديد ذلك الموقف لما يقتضيه اعتقاده الذي في جُوانيته، لا العكس كما تصوروه، فإذا أردنا أن نلتزم بذلك الترابط؛ فإنا سنقول عن الخوارج – مثلا -: إنهم خرجوا على السلطة؛ لأنهم كانوا يرون أن مرتكب الكبيرة كافر، ولا نقول: إنهم خرجوا على السلطة ؛فقالوا بأن مرتكب الكبيرة كافر، أو إنهم قالوا

بأن صاحب الكبيرة كافر؛ لأنهم خرجوا على السلطة،كما زعم أصحاب التفسير السياسي.

فهم في الحقيقة قد قلبوا المعادلة، فحددوا المواقف الدينية بناءً على المواقف العملية، فجيروا الأقوال الدينية التي قالها أرباب الفرق إلى طبيعة مواقفهم العملية من السلطة، وهذا انتكاس في تحليل المواقف الإنسانية.

أفراد الفرق الإسلامية التي سُيِّست أقوالها:

وبعد المناقشة الإجمالية لدعوى التسييس لظاهرة الافتراق ونشوء علم الكلام في الفكر الإسلامي سنلج إلى مناقشة دعواهم في أفراد الفرق، والفرق التي سنناقشها هي: الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية والجبرية، وتفصيلها كما يلي:

الفرقة الأولى: فرقة الخوارج:

تعد فرقة الخوارج من أول الفرق التي ظهرت في الإسلام، وقد كان مبدأ ظهورها في زمن علي ﷺ بعد حادثة التحكيم، حين رضي علي بأن يقام بينه وبين معاوية ﷺ حكمان ينظران في شأن الخلاف بينهما، فغضبوا عليه وانعزلوا عنه في قرية يقال لها: حروراء، ثم تطور أمرهم حتى خرجوا عليه وقاتلوه، ولهذا سموا خوارج لأنهم خرجوا على علي ﷺ.

وقد توارد المؤلفون الأقدمون في العقائد والملل على اعتبارها فرقة دينية محضة، تنطلق في جميع أفعالها من منطلق ديني بحت، ولكن ظهرت في العصر الحديث تحليلات متعددة لسبب ظهور هذه الفرقة، ومن تلك التحليلات: إرجاع أسباب ظهورها إلى أسباب سياسية، وعدها فرقة ذات صبغة سياسية محضة، وأن أصل منطلقها الغرض السياسي لا الغرض الديني، فهي في حقيقة أمرها حزب سياسي غرضه الاعتراض على أفعال الخلفاء والملوك والإطاحة بهم، ولهذا

جاءوا بالقول : إن العمل جزء أصلي من الإيمان، وإن فاعل الكبيرة كافر؛ حتى يحكموا على الخلفاء بالكفر[١].

وهذا التحليل غير صحيح، وتنقصه الأدلة الدالة على مصداقيته، بل إن الأدلة الشرعية والتاريخية تدل على نقيضه وتؤكد كونها منطلقة من منطلق ديني لغرض ديني لا لغرض سياسي.

ومما يدل على أنها فرقة دينية من حيث الأصل لا حزبا سياسيا: أن النبي ﷺ أخبر بظهور فرقة الخوارج، ونبه على منطلقهم الديني البحت، وأنهم جماعة يغلب عليهم التدين والتعبد، ولكنهم لم يفهموا نصوص الشرع كما ينبغي، ولهذا أخطؤوا وضلوا عن الصواب، وقد اهتمت السنة النبوية بذكر الأخبار التي تدل على خروجهم ووصف حالهم، حتى قال الإمام أحمد: «صح الحديث في الخوارج من عشرة أوجه»[٢]، بل ذكر بعض العلماء أن أحاديث الخوارج بلغت حد التواتر[٣]، ومن تلك الأحاديث: ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: «بينما نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسما، أتاه ذو الخويصرة، وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله، اعدل، فقال: ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل، قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل، فقال عمر: يا رسول الله ائذن لي فيه فأضرب عنقه، فقال: دعه، فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فما يوجد فيه

---

(١) انظر: فجر الإسلام، أحمد أمين (٢٥٩)، ودليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (١٣٦)، والحركات السرية في الإسلام، محمود إسماعيل (٢٨، ٢٩)، والموسوعة الفلسفية العربية (٥٤٣/١)، والعقل السياسي، الجابري (٣٠٤).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٧٩/٣).

(٣) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٢٣١/٧).

شيء، ثم ينظر إلى نضيه - وهو قدحه - فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى قذذه فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، آيتهم رجل أسود إحدى عضديه مثل ثدي المرأة، أو مثل البضعة تدردر، ويخرجون على حين فرقة من الناس»، قال أبو سعيد: «فأشهد أني سمعت هذا الحديث من رسول الله ﷺ، وأشهد أن علي بن أبي طالب قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل فالتمس فأتي به حتى نظرت إليه على نعت النبي ﷺ نعته»[١].

وعن علي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «يخرج قوم من أمتي يقرؤون القرآن ليس قراءتكم إلى قراءتهم بشيء، ولا صلاتكم إلى صلاتهم بشيء، ولا صيامكم إلى صيامهم بشيء، يقرؤون القرآن يحسبون أنه لهم وهو عليهم، لا تجاوز صلاتهم تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية»[٢]

وعن أبي سعيد الخدري وأنس بن مالك رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «سيكون في أمتي اختلاف وفرقة، قوم يحسنون القيل ويسيئون الفعل، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، لا يرجعون حتى يرتد على فُوقِهِ، هم شر الخلق والخليقة، طوبى لمن قتلهم وقتلوه، يدعون إلى كتاب الله، وليسوا منه في شيء، من قاتلهم كان أولى بالله منهم، قالوا: يا رسول الله ما سيماهم، قال: التحليق»[٣].

وعن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن بعدي من أمتي أو سيكون بعدي من أمتي قوم يقرؤون القرآن لا يجاوز حلاقيمهم، يخرجون من الدين كما يخرج السهم من الرمية، ثم لا يعودون فيه، هم شر الخلق والخليقة»[٤].

---

(١) أخرجه: البخاري (٣٣٤١).

(٢) أخرجه: مسلم (١٧٧٣).

(٣) أخرجه: أبو داود في سننه (٤٧٦٥)، وصححه الألباني

(٤) أخرجه: مسلم (١٧٧٥).

فهذه الأحاديث تدل على أن الخوارج قوم اجتهدوا في العبادة لله تعالى وفي قراءة القرآن، ولكنهم لم يؤتوا فهما صحيحا للنصوص الشرعية، فانطلقوا من ذلك الفهم الخاطئ فكفروا المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم، وأشارت إلى أن فكر الخوارج راجع إلى أمر نفسي غلب على أحوال هذه الطائفة، فهم قوم متشددون في الدين، ومتعنتون في فهم نصوصه؛ ولهذا فهموا منها معاني تؤول إلى تكفير المسلمين وقتلهم، وقد وصفهم ابن عمر فقال: «انطلقوا في آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين»[(١)]، ويقول ابن تيمية في بيان منطلق فكر الخوارج: «كانت البدع الأولى مثل بدعة الخوارج، إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته، لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب؛ إذ كان المؤمن هو البر التقي. قالوا: فمن لم يكن برا تقيا فهو كافر، وهو مخلد في النار. ثم قالوا: وعثمان وعلي ومن والاهما ليسوا بمؤمنين؛ لأنهم حكموا بغير ما أنزل الله فكانت بدعتهم لها مقدمتان. «الأولى» أن من خالف القرآن بعمل أو برأي أخطأ فيه فهو كافر. «والثانية» أن عثمان وعليا ومن والاهما كانوا كذلك»[(٢)].

وهذا ما يدل عليه تعامل علي ﷺ معهم - ولا شك أنه من أخبر الناس وأعلمهم بحالهم وبأصل الإشكال عندهم - فإنه ﷺ كان يتعامل معهم على أنهم قوم أخطؤوا في فهم النصوص لا على أنهم قوم لهم مآرب سياسية أو أنهم حزب سياسي منشق عنه وعن دولته، ولهذا ناظرهم مناظرة شرعية بنفسه[(٣)]، وأرسل ابن عباس ﷺ ليناظرهم، وجرت بينه وبينهم مناظرة مطولة[(٤)]، وهم في كلا المناظرتين

---

(١) أخرجه: البخاري معلقا، وصححه ابن حجر، انظر: فتح الباري (١٢/٢٨٦).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/٣٠).

(٣) انظر: مسند الإمام أحمد (١/٨٦)، ومستدرك الحاكم (٢/١٥٢)، وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين» ووافقه الذهبي، وصحح إسناده ابن كثير (البداية والنهاية ٧/٢٨١).

(٤) انظر: مصنف عبد الرزاق (١٨٦٧٨)، وأبو عبيد في الأموال (٤٤٤)، والحاكم في المستدرك (٢/١٥٠)، وصحح إسناده الحاكم والذهبي وابن تيمية في منهاج السنة (٨/٥٣٣).

كانوا ينطلقون من النصوص الشرعية التي ظنوا أنها تدل على قولهم، وقد بينوا الأمور التي كانوا ينقمونها على علي ﷺ، وحاصلها ثلاثة أمور، وهي:

١- أنه بقبوله التحكيم قد حكم الرجال في دين الله تعالى، والله تعالى يقول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ۝٥٧﴾ (الأنعام ٥٧).

٢- أنه قاتل أصحاب الجمل وقتلهم، ولم يسبهم ولم يأخذ أموالهم، قالوا: إنه ليس في كتاب الله إلا مؤمن أو كافر، فإن كان هؤلاء مؤمنين لم يحل قتالهم، وإن كانوا كافرين أبيحت أموالهم وأنفسهم.

٣- أن عليا قبل التحكيم، وبقبوله هذا قد محا نفسه من إمرة المؤمنين، وهو إن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين.

وهذه الأمور الثلاثة، وطبيعة تعاملهم معها، ودخولهم مع علي وابن عباس في حوار حولها، وتجمعهم في أعداد كبيرة؛ يؤكد أن منطلقهم كان منطلقا دينيا بحتا، وليس للغرض السياسي وجود عندهم في بناء أصل قولهم.

وقد أدرك علي وابن عباس أصل الإشكال عندهم، ولهذا حرصوا أن يبينوا لهم الحق فيما فهموه من النصوص، وأن يكشفوا وجه غلطهم فيه، فتعاملوا معهم على أنهم أصحاب شبهة عرضت لهم من سوء فهم للقرآن، لا على أنهم أصحاب أغراض دنيوية، ولم يبادرهم بالقتال، وقال لهم: لكم عندي ثلاث ما صحبتمونا: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدؤونا[١]، وحين قاتلهم كان يعاملهم على أنهم قوم مسلمون متأولون، وهو في خطبه وتحريضه على قتالهم لم يذكر أي عبارة تدل على أنهم أصحاب أهداف سياسية، وهذا كله يؤيد أن عليا ﷺ كان يرى أنهم أصحاب شبهة دينية لا أصحاب شهوة سياسية.

---

(١) تاريخ الطبري (٥/٧٣).

الفرقة الثانية: فرقة الشيعة:

ذهب كثير من الباحثين في تاريخ الفرق الإسلامية إلى عد فرقة الشيعة حزبا سياسيا في أصلها، وأن منشأها كان تحقيق أغراض سياسية بحتة، وهو البحث في كيفية إقامة الخلافة والبحث في من يستحقها، وقد رجحوا جانب آل البيت، فكان منطلقهم هو الانتصار لآل البيت في إقامة الخلافة فيهم، ولم يكن لفرقة الشيعة قصد معرفي أو ديني من حيث أصل نشوئها.

وقد استغل بعض المعاصرين هذا التحليل في تهوين مخالفة فرقة الشيعة لما عليه الأمة الإسلامية، وأخذ يقرر أن الخلاف بين الشيعة وأهل السنة في أصله كان في مسألة سياسية تاريخية، فلا داعي لاستصحابه في عصرنا هذا، وفي بيان هذه الفكرة يقول أحمد الكاتب: «إن الخلاف الطائفي (الشيعي السني) خلاف سياسي تاريخي، كان يدور حول شكل النظام الدستوري للمسلمين، وفيما إذا كان شوريا؟ أم ملكيا وراثيا؟ أم عسكريا؟ ودينيا؟ أم مدنيا؟ وفي هذه العائلة أو تلك؟ وقد تطور ذلك الخلاف في العصور الوسطى وفي ظل الأنظمة الديكتاتورية المستبدة إلى خلاف فقهي ديني وعاطفي.

وقد تجاوزه الزمن، وفَقَدَ مبرر وجوده اليوم بعد حدوث تطورات هائلة في حياة المسلمين، ولم يبق منه سوى بعض الرواسب والمخلفات البسيطة التي لا تشكل مادة جدية للخلاف فضلا عن التناحر بين المسلمين، وهو على أية حال ليس خلافا عقديا جذريا ولا خالدا إلى يوم القيامة، بل آن له أن يدفن في مقابر التاريخ»[١].

وحتى نتبين حقيقة هذا التحليل، وما ترتب عليه، فإنه لابد لنا من ذكر الأحداث التاريخية والواقعية التي مرت بها فكرة التشيع لعلي ﷺ وآله.

فقد قرر كثير من علماء الشيعة أن التشيع لعلي، الذي بمعنى الميل إلى إمارته

---

(١) البيان الشيعي الجديد، أحمد الكاتب، موقع: أحمد الكاتب.

للمؤمنين والطموح إلى تقديمه وتفضيله على غيره من الصحابة وُجد عند جماعة غير منظمة بعد النبي ﷺ، وكان يوجد عند بعض بني هاشم والمقداد وسلمان وأبي ذر الغفاري وغيرهم، واستمر ميل هؤلاء مع علي، ومع هذا فهؤلاء الشيعة بايعوا الخلفاء الثلاثة وناصروهم كما بايعهم علي[(١)].

وهؤلاء حين ذكروا هذا الميل من قِبَلِ الصحابة وتفضيلهم لعلي على غيره لم يذكروا لنا الدليل الذي يسند هذا الرأي، وهذا قدر كاف في إبطاله وعدم اعتباره؛ إذ كيف يقبل قول ليس عليه دليل يثبت صحته، فضلا عن أن الدلائل التاريخية والواقعية تدل على أن الصحابة كلهم كانوا مجمعين على تفضيل أبي بكر وعمر على غيرهما من الصحابة، ويرون أنهم أحق بالخلافة من غيرهم، حتى علي رضي الله عنه وآل بيته مقرون بذلك، ومن ذلك: ما رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كنا نخير بين الناس في زمن النبي ﷺ فنخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب»[(٢)]، وممن حكى إجماع الصحابة على ذلك الإمام الشافعي حيث يقول: «ما اختلف أحد من الصحابة والتابعين في تفضيل أبي بكر وعمر وتقديمهما على جميع الصحابة، وإنما اختلف من اختلف منهم في علي وعثمان»[(٣)]،ويقول يحي ابن سعيد القطان: «من أدركت من أصحاب النبي ﷺ والتابعين لم يختلفوا في أبي بكر وعمر وفضلهما، إنما كان الاختلاف في علي وعثمان»[(٤)]، وقال ابن القاسم: «سألت مالكا عن علي وعثمان، فقال: ما أدركت أحدا ممن اقتدي به إلا وهو يرى الكف عنهما، قال ابن القاسم: يريد التفضيل بينهما، فقلت: فأبو بكر وعمر، فقال: ليس فيهما إشكال، إنهما أفضل من غيرهما»[(٥)].

---

(١) انظر: تطور الفكر الشيعي، أحمد الكاتب (١٠).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٣٣٨٢).

(٣) الاعتقاد، البيهقي (١٩٢).

(٤) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٥/٤٧٣).

(٥) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٨/١٠٦).

ويؤكد ابن تيمية استفاضة هذا الإجماع، فيقول: «أما تفضيل أبي بكر ثم عمر على عثمان وعلي فهذا متفق عليه بين أئمة المسلمين المشهورين بالإمامة في العلم والدين من الصحابة والتابعين وتابعيهم؛ وهو مذهب مالك وأهل المدينة والليث ابن سعد وأهل مصر والأوزاعي وأهل الشام وسفيان الثوري وأبي حنيفة وحماد ابن زيد وحماد بن سلمة وأمثالهم من أهل العراق، وهو مذهب الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وغير هؤلاء من أئمة الإسلام الذين لهم لسان صدق في الأمة»[١].

ثم حين تولى علي ﷺ الخلافة، واعترض عليه أهل الشام مع معاوية ﷺ، ووقعت وقعة الجمل بينه وبين طلحة والزبير ﷺ، وخرج عليه الخوارج بعد حادثة التحكيم، في أثناء تلك الفتن ظهرت طوائف مختلفة في موالاته ﷺ، وترجع هذه الطوائف إلى ثلاثة أصناف أساسية، وهي:

الصنف الأول: من أيّد إمامته ومال إليه وحارب معه، وهؤلاء هم الجمهور الأعظم ممن كان معه ﷺ، وقد أطلق بعض الباحثين المعاصرين على هذه الطائفة اسم الشيعة، يقول أحمد الكاتب: «في تلك الفترة أضحى ممكنا أن يطلق مصطلح شيعة علي على أنصاره الذين حاربوا معه ونصروه ضد خصومه، وهم هنا بمعنى: أنهم أنصار إمارته للمؤمنين»[٢]، ويقرر إحسان إلهي ظهير أن هذه اللفظة أطلقت على «حزب سياسي موحد لبني علي وبني العباس بتركيب شيعة آل محمد مقابل شيعة بني أمية، ولم يكن إطلاقها إلا لبيان رأي سياسي فيمن يتولى الحكم»[٣].

ولكن هذا الإطلاق لم يكن إطلاقا علميا ولا عرفيا، وإنما كان لغويا بحتا،

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤/٤٢١).

(٢) تطور الفكر الشيعي السياسي، أحمد الكاتب (١١).

(٣) الشيعة والتشيع، إحسان إلهي (١٥).

ودليل هذا أنه لم يكن خاصا بمن مال مع علي ﵁ واعتقد إمامته فقط، بل كان يطلق حتى على من مال مع معاوية ﵁، فقد جاء في صحيفة التحكيم: «هذا ما تقاضى عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان وشيعتهما.... وفيها: وأن عليا وشيعته رضوا بعبدالله بن قيس، ورضي معاوية وشيعته بعمرو بن العاص»[١].

فالأصل في جمهور الناس الذين مالوا مع علي واختاروا الحرب معه، ومن كان معهم من الصحابة كعمار بن ياسر وأبي موسى الأشعري وابن عباس وغيرهم، أنهم لم يكن لديهم أي فكر أو قول خاص بهم، بل كانوا مجرد قوم اعتقدوا صحة إمامة علي ﵁ - وهو القول الحق - ورأوا قوما خرجوا عليه واعترضوا أحكامه، فكان الواجب الشرعي عليهم أن يقاتلوا مع إمامهم، فهم ينطلقون من منطلق شرعي بحت، وهو وجوب لزوم الجماعة وصد كل من أراد الخروج عليها؛ ولهذا فإن هذا الصنيع زال لما زالت إمامة علي ﵁ .

فهذه الطائفة التي كانت مع علي ﵁ لم تكن تمثل فرقة متميزة، وليست لها آراء خاصة بها، ولم تختص باسم خاص، وعلى هذا فلا يصح اعتبارها منبع فرقة التشيع أو أصلها الذي انطلقت منه.

الصنف الثاني: من يفضل عليا ﵁ على عثمان، فهذه الطائفة وُجدت في زمن علي ﵁، وتدل عبارة الشافعي، وهي قوله: «ما اختلف أحد من الصحابة والتابعين في تفضيل أبي بكر وعمر وتقديمهما على جميع الصحابة، وإنما اختلف من اختلف منهم في علي وعثمان»، وهذا القول وُجد عند عدد كبير من التابعين، خاصة من كان منهم في الكوفة، حتى أصبح يعرف بتشيع أهل الكوفة.

وقد اختلفت عبارات أئمة الحديث في كون بعض الصحابة قد كان يعتقد هذا القول أم لا؟ فجزم الإمام أحمد بأنه لم يكن بين الصحابة أحد يقدم عليا على

---

(١) الأخبار الطوال، الدينوري (١٩٤)، وتاريخ الطبري (٥/٥٣).

عثمان، فقد سئل عن الرجل لا يقدم عثمان على علي، فقال: «ينبغي أن يفضل عثمان على علي، ولم يكن بين أصحاب رسول الله ﷺ اختلاف، إن عثمان أفضل من علي»[١]، ولكن بعض عبارات بعضهم تفيد أن من الصحابة من كان يقدم عليا على عثمان، ومن تلك العبارات: عبارة الشافعي السابقة، وكذلك عبارة يحي بن سعيد القطان، بل صرح الذهبي بأن بعض الصحابة كان يفضل عليا على عثمان حيث يقول: «ليس تفضيل علي برفض ولا هو ببدعة، بل قد ذهب إليه خلق من الصحابة والتابعين»[٢].

ولكن هذه الطائفة المفضلة لم تكن فرقة متميزة عن غيرها بمقالات وأصول خاصة، وإنما كانوا قوما أفرادا، اقتنعوا بقول في مسألة اجتهادية، ولم تكن لها تبعات، فلم يؤد بهم رأيهم هذا إلى أن يروا عليا مقدما على عثمان في الخلافة، أو أن خلافة عثمان كانت باطلة، وإنما كان رأيهم خاص بمسألة التفضيل فقط.

الطائفة الثالثة: من تجاوز هذا القدر إلى درجات في الغلو في علي ﷺ، كتقديمه على كل الصحابة، والقول بالنص على إمامته والوصية بها، والقدح في أجلة الصحابة كأبي بكر وعمر، بل تجاوز ذلك إلى وصف علي بصفات الله سبحانه وتعالى، وهذه الطائفة وُجدت في زمن علي ﷺ أيضا، وقد كانت له معهم مواقف صارمة، فقد قتل بعضهم، ونفى آخرين، وشنع عليهم وحذر منهم[٣].

وهذه الطائفة هي التي تمثل البداية الفعلية للشيعة كفرقة قائمة على أفكار معينة تميزها عن غيرها من الفرق الإسلامية، وقد قرر عدد من الباحثين أن الظهور الحقيقي للشيعة كفرقة مقابِلَة لغيرها من الفرق إنما يكون بالنص على

---

(١) مسائل ابن هاني (٢/١٧٢)، والسنة، للخلال (١/٣/٣٩٢).

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٦/٤٥٧).

(٣) انظر: الشيعة والتشيع، إحسان إلهي (٥٧).

إمامة علي ﷺ، وقد أشار إلى هذا ابن تيمية حيث يقول عن مسألة المفاضلة بين عثمان وعلي: «ليست من الأصول التي يضلل فيها المخالف عند جمهور أهل السنة، لكن المسألة التي يضلل فيها المخالف هي مسألة الخلافة»[١]، ويقول أحمد الكاتب في تقرير هذه الفكرة: «الأمر الذي يميز الشيعة عن غيرهم هو عقيدة «النص والوصية»، وإذا كان التاريخ لنشأة فرقة من الفرق لابد وأن يكون بظهور ما يميزها عن غيرها، فلابد أن يكون تاريخ نشأة الشيعة كفرقة هو تاريخ تبلور نظريتها في النص والإمامة»[٢].

ولكنه جعل البداية الفعلية لتبلور هذه الفكرة مع هشام بن الحكم، وليست في حياة علي ﷺ، وهذا القول سبقه إليه ابن النديم[٣].

وهذا الكلام غير دقيق؛ لأن الوقائع التاريخية تثبت أن هذه المقولة ظهرت قبل زمن هشام بن الحكم كما سيأتي بيانه.

وقد ذكر بعض الباحثين أن هذه الطائفة الثالثة تعد امتدادا للطائفة الأولى أصحاب الموقف السياسي في زعمهم ، «فقد تطور التشيع الأول وتغيرت الشيعة الأولى، فصار التشيع مذهبا دينيا بعد أن كان مذهبا سياسيا محضا»[٤].

وهذا الكلام غير دقيق؛ لأن كلا الطائفتين وُجدتا في زمن علي ﷺ، فقد وجدتا في زمن متحد أو متقارب جدا، فليس ثمة تطور من الفكرة الأولى، وهي تأييد إمامة علي ونصرته على من خرج عليه إلى اعتقاد أنه أفضل من كل الصحابة، وأن النبي ﷺ نص على إمامته ووصى بها، بل بقيت الطائفة الأولى كما

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/١٥٣)، وانظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبدالمجيد (٣٧).

(٢) تطور الفكر الشيعي السياسي، أحمد الكاتب (١١).

(٣) انظر: الفهرست، ابن النديم (٢٦٣).

(٤) الشيعة والتشيع، إحسان ظهير (٦٩).

هي إلى أن قُتل علي ﷺ، وأما الطائفة الأخرى فقد ظهرت في زمنه مع قيام الطائفة الأولى، واستمرت بعد قتله.

والمقصود أن الطائفة الثالثة هي الطائفة التي تمثل الشيعة بوصفها فرقة، وهي التي استمد من أفكارها أكثر فرق وطوائف الشيعة الآخرين، حتى قال ولهوزان: «السبئية الاسم الأقدم والرافضة الاسم الأحدث لشيء واحد»[١]، إشارة منه إلى التقارب الشديد بين الفرقتين.

وهذه الطائفة هي التي اعتمدها كثير من علماء المقالات والفرق في تعريف التشيع كفرقة بوصفه مذهب فرقة التي ظهرت في الفكر الإسلامي، فذكر المفيد -وهو شيخ الشيعة في زمنه- أن لفظ الشيعة يطلق على «أتباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه، على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد رسول ﷺ وآله بلا فصل، ونفي الإمامة عمن تقدمه في مقام الخلافة»[٢]، ويقول الشهرستاني في تعريف فرقة الشيعة – وهو من أجمع التعاريف وأبينها – هم: «الذين شايعوا علياً ﷺ على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته: نصاً ووصية؛ إما جلياً وإما خفياً. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده؛ وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم؛ بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين؛ لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري: قولاً، وفعلاً، وعقداً؛ إلا في حال التقية»[٣].

(١) دراسات في الفرق والعقائد، عرفان عبدالمجيد (٣٠).

(٢) أوائل المقالات، المفيد (٣٩).

(٣) الملل والنحل، الشهرستاني (١/١٦٩).

وأول من قال بمقالات هذه الطائفة: عبد الله بن سبأ، وقد ذكر المؤرخون أنه رجل يهودي أراد هدم الإسلام، فلم يجد بُدا من أن يتشيع لآل النبي ﷺ حتى ينفذ إلى عقائد الناس فيفسدها، وهذه الحقيقة توارد على ذكرها جمهرة المتقدمين من المؤرخين وعلماء الحديث والفقه والعقيدة والفرق والمقالات وحتى علماء الشيعة، وعدد كبير من المعاصرين ومن المستشرقين، ولو ذهبنا نذكر أسماءهم لطال بنا المقام جدا[١].

ومن النصوص التي تثبت أن أول من جاء بعقيدة النص والوصية ابن سبأ، وأن له غرضا دينيا قول الإمام الطبري -شيخ المفسرين والمؤرخين-، حيث يقول: «عبدالله بن سبأ يهودي من أهل صنعاء، أمه سوداء، أسلم زمان عثمان، ثم تنقل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام، فلم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر، فاعتمر فيهم، فقال لهم فيما يقول: لعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمدا يرجع، وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (القصص: ٨٥) ، فمحمد أحق بالرجوع من عيسى، قال: فقبل ذلك عنه، ووضع لهم الرجعة، فتكلموا فيها، ثم قال لهم بعد ذلك: إنه كان ألف نبي، ولكل نبي وصي، وكان علي وصي محمد، ثم قال: محمد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء، ثم قال بعد ذلك: من أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله ﷺ ، ووثب علي وصي رسول الله ﷺ »[٢].

وهذا ما اعترف به كبار علماء المذهب الشيعي، فقد ذكروا في كتبهم أنه

---

(١) انظر: عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام، سليمان العودة، وابن سبأ حقيقة لا خيال، سعدي الهاشمي.

(٢) تاريخ الطبري (٢/٦٤٧)..

«حكى جماعة من أهل العلم من أصحاب علي أن عبدالله بن سبأ كان يهوديا فأسلم، ووالى عليا، وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة النبي ﷺ بمثل ذلك، وهو أول من أظهر القول بفرض إمامة علي، وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه ومن هناك قال الشيعة: إن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية»[١].

وقال البغدادي: «قال المحققون من أهل السنة: إن ابن السوداء كان على هوى دين اليهود، وأراد أن يفسد على المسلمين دينهم بتأويلاته في علي وأولاده؛ لكي يعتقدوا فيه ما اعتقدت النصارى في عيسى عليه السلام»[٢].

ويقول ابن تيمية في تقرير هذه الحقيقة: «كان عبد الله بن سبأ شيخ الرافضة لما أظهر الإسلام أراد أن يفسد الإسلام بمكره وخبثه كما فعل بولص بدين النصارى، فأظهر النسك، ثم أظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، حتى سعى في فتنة عثمان وقتله، ثم لما قدم على الكوفة أظهر الغلو في علي والنص عليه؛ ليتمكن بذلك من أغراضه»[٣].

وقد نص على الهدف الديني لفكرة التنصيص على إمامة علي، وتقديمه على كل الصحابة، والقدح في إيمانهم ودينهم، عدد من العلماء في القديم والحديث[٤].

وهذا كله يؤكد البعد الديني المعرفي لفرقة الشيعة، وأنها في أول نشأتها

---

(١) فرق الشيعة، للنوبختي (٢٢)، وانظر: رجال الكشي (١٠٠)، وكتاب الرجال، للحلي (٤٦٩).

(٢) الفرق بين الفرق، البغدادي (١٣٥).

(٣) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٨/٤٣٠).

(٤) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٩٠، ٤٧٠)، والشيعة والتشيع، إحسان إلهي ظهير (٤٥-٧٧).

كانت فكرة دينية بحتة أراد روادها تحقيق هدف ديني، وهو إفساد دين المسلمين، واستَغَلوا مسألة الإمامة – وهي مسألة دينية في نظرهم – لينفذوا إلى ما يريدون تحقيقه من إفساد دين المسلمين وعقائدهم.

والغريب حقا أن بعض أصحاب التفسير السياسي يغفلون ذكر هذه الحقيقة – حقيقة ابن سبأ وهدفه - وكأنها لم تذكر في التاريخ، مع أنها حقيقة تاريخية ظاهرة، تبطل قولهم في أن فرقة الشيعة في أصلها حزب سياسي محض، ومن أقر بوجوده أغفل الهدف الحقيقي لدعوته، وكونه أراد هدم دين المسلمين.

الفرقة الثالثة: فرقة المرجئة:

القارئ لكتب المقالات والتاريخ يجد أن الإرجاء عند المتقدمين يطلق على معنيين مختلفين في الموضوع والفكر، وكثير من المعاصرين لم يدرك هذا الاختلاف ولا هذا الافتراق، ومما يدل على ذلك الاختلاف قول سفيان بن عيينة حين سئل عن المرجئة حيث يقول: «الإرجاء على وجهين: قوم أرجوا أمر علي وعثمان، فقد مضى أولئك، فأما المرجئة اليوم فهم قوم يقولون: الإيمان قول بلا عمل، فلا تجالسوهم، ولا تؤاكلوهم، ولا تشاربوهم، ولا تصلوا معهم، ولا تصلوا عليهم»[١].

فهذا النص يفيد أن لفظ المرجئة كان يطلق على طائفتين، وهما:

الطائفة الأولى: وتسمى المرجئة الأولى، والمراد بهم: من أرجأ أمر علي وعثمان، وتوقف فيهما؛ فلم يحكم فيهما بإيمان أو كفر، وقد فسرهم ابن سعد لما ذكر محارب بن دثار قال: «كان من المرجئة الأولى، الذين كانوا يرجئون عليا وعثمان، ولا يشهدون بإيمان ولا كفر»[٢].

---

(١) أخرجه: الطبري في تهذيب الآثار رقم (٩٧٦) (٦٥٩/٢).

(٢) الطبقات الكبرى، ابن سعد (٣٠٧/٦).

وهذا النوع من الإرجاء هو الذي تبناه الحسن بن محمد بن الحنفية، وكتب فيه كتابه في الإرجاء ، فقد روى ابن عساكر عن عثمان بن إبراهيم قال: «أول من تكلم في الإرجاء الأول الحسن بن محمد بن الحنفية، كنت حاضرا يوم تكلم وكنت في حلقته مع عمي، وكان في الحلقة جحدب وقوم معه، فتكلموا في علي وعثمان وطلحة والزبير فأكثروا، والحسن ساكت، ثم تكلم، فقال: قد سمعت مقالتكم، ولم أر شيئا أمثل من أن يرجأ علي وعثمان وطلحة والزبير؛ فلا يتولوا، ولا يتبرأ منهم، ثم قام فقمنا، قال: فقال لي عمي: يا بني ليتخذن هؤلاء هذا الكلام إماما»[1]، وقد اطلع الذهبي على كتاب الحسن في الإرجاء وبين نوع الإرجاء الذي قرره، فقال: «الإرجاء الذي تكلم به معناه: أنه يرجئ أمر عثمان وعلي إلى الله، فيفعل فيهم ما يشاء، ولقد رأيت أخبار الحسن بن محمد في مسند علي ﷺ ليعقوب ابن شيبة، فأورد في ذلك كتابه في الإرجاء، وهو نحو ورقتين، فيها أشياء حسنة، وذلك أن الخوارج تولت الشيخين، وبرئت من عثمان وعلي، فعارضتهم السبئية فبرئت من أبي بكر وعمر وعثمان وتولت عليا وأفرطت فيه، وقالت المرجئة الأولى: نتولى الشيخين، ونرجيء عثمان وعليا؛ فلا نتولاهما، ولا نتبرأ منهما»[2].

وهؤلاء المرجئة سموا في بعض البلدان بالشكاك؛ لشكهم في أمر المختلفين في الفتنة، وقد ذكر قصتهم ابن عساكر في تاريخه[3].

وهذا كله يدل على أن موقف المرجئة الأولى كان متعلقا بالأصالة بحال الفتنة التي وقعت بين الصحابة، وأن حقيقة أمرهم ترجع إلى التردد وعدم الجزم بحكم معين فيهم، فموقفهم على هذا موقف سلبي راجع إلى الجهل بحقيقة الأمر.

---

(١) مختصر تاريخ دمشق، (٧/٧٠).

(٢) تاريخ الإسلام، الذهبي (٦/٣٣٣) وانظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (٢/٢٧٧).

(٣) انظر: تاريخ دمشق، ابن عساكر (٣٩/٤٩٦).

وقد حلل بعض المعاصرين هذا النوع من الإرجاء، فتوصل إلى أنه إرجاء سياسي، وأن المرجئة الأولى حزب سياسي محايد، وأن أول من تبناه الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة، وفي هذا يقول أحمد أمين لما ذكر قولهم: «فنرى من هذا أنهم حزب سياسي، لا يريد أن يغمس يده في الفتنة، ولا يريق دماء حرب، بل ولا يحكم بتخطئة فريق وتصويب آخر، وأن السبب المباشر في تكوينه هو اختلاف الأحزاب في الرأي، والسبب البعيد هو الخلافة، فلولا الخلافة ما كانت خوارج ولا شيعة، وإذن لا يكون مرجئة... ونواة هذه الطائفة كانت من الصحابة في الصدر الأول، فإنا نرى أن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ امتنعوا أن يدخلوا في النزاع الذي كان في آخر عهد عثمان... وهذه النزعة إلى عدم الدخول في الحروب التي كانت بين المسلمين بعضهم وبعض هي الأساس الذي بني عليه الإرجاء»[١]، وقد توارد على تقرير هذا التحليل عدد من الباحثين المعاصرين[٢].

وهذا التحليل خطأ ظاهر، مخالف للأدلة التاريخية والواقعية، فمما لا شك فيه أن كثيرا من الصحابة اعتزلوا الفتنة، كأبي بكرة، وأسامة بن زيد، وسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، والأحنف بن قيس، وابن عمر، وغيرهم كثير،حتى قال ابن سيرين: «هاجت الفتنة، وأصحاب رسول الله ﷺ عشرة آلاف، فما حضرها منهم مائة، بل لم يبلغوا ثلاثين»[٣].

وهؤلاء الصحابة حين اعتزلوا الفتنة لم يكن اعتزالهم عن تردد في حكم عثمان وعلي والزبير وطلحة، فلم يكن عندهم شك في صحة إسلامهم وتقواهم

---

(١) فجر الإسلام، أحمد أمين (٢٧٩، ٢٨٠).

(٢) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة (١١٤)، والفرق الإسلامية في بلاد الشام، حسن عطوان (١٥).

(٣) أخبار المدينة، ابن شبة (٢/٢٨١)، والعلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل (٣/١٨٢)، وصححه ابن تيمية في منهاج السنة (٦/١٤٥).

لله تعالى كما يصور ذلك أصحاب التحليل السياسي لاعتزالهم، وإنما اعتزلوا الفتنة؛ لأنهم كانوا يعتمدون على نصوص شرعية سمعوها من النبي ﷺ تحذر من الدخول في الفتنة، ومن تلك النصوص: قوله ﷺ: «ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي،والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشرفه، فمن وجد ملجأ أو معاذا فليعذ به»(١)، وقوله ﷺ: «إنها ستكون فتنة المضطجع فيها خير من الجالس، والجالس خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، قال: فقال رجل: يا رسول الله، فما تأمرني؟ قال: من كانت له إبل فليلحق بإبله، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه، ومن لم يكن له شيء فليعمد إلى سيفه، فليضرب بحده صخرة، ثم لينج إن استطاع النجاة، ثم لينج إن استطاع النجاة»(٢).

وهذا ما تدل عليه اعتذاراتهم عن الدخول في الفتنة، فقد كانوا يذكرون في سبب اعتزالهم أنها حروب فتنة؛ نهى النبي ﷺ عن الدخول فيها، ولم يعتذر أحد منهم بأنه متردد في حال علي وعثمان، فسبب اعتزالهم إذن امتثال إرشاد النبي ﷺ لعدم الدخول فيما هو فتنة، وهذا الموقف الذي اتخذوه اختاره أحمد وأكثر أهل الحديث وأكثر أهل الفقه، وأكابر التابعين، فكلهم ذهبوا إلى أن عدم الدخول في الفتنة هو الموقف الصائب(٣).

ومما يؤكد أن اعتزالهم لم يكن لأجل التردد في حال من دخل في الفتنة، أن أولئك المعتزلين للفتنة كانوا يترحمون على من دخل فيها، ويدعون لهم، ويحفظون لهم قدرهم، فابن عمر – وهو ممن اعتزل الفتنة – لما سئل عن عثمان

---

(١) أخرجه: البخاري (٣٣٣٤).

(٢) أخرجه: أحمد في المسند (١٩٥١٧).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٢٢٥/٤).

وعلي قال: «أما عثمان فكان الله قد عفا عنه فكرهتم أن يعفو عنه، وأما علي فابن عم رسول الله ﷺ، وختنه، وأشار بيده، وهذه ابنته أو بنته حيث ترون»[١]، ومعنى كلامه: أنه لا يجوز لنا أن نقدح في عثمان؛ لأن الله أخبرنا أنه قد عفا عنه، ولا في علي؛ لأنه كان ذا منزلة قريبة من النبي ﷺ كقرب منزله من منزله، ولو كان مترددا في حالهم لما أجاب بهذا الجواب، ولبين حالهم، وقد روى ابن عساكر عن أبي حازم قال: «كنت عند عبد الله بن عمر ابن الخطاب، فذكر عثمان، وذكر فضله ومناقبه وقرابته حتى تركه أنقى من الزجاجة، ثم ذكر علي بن أبي طالب، فذكر فضله وسابقته وقرابته حتى تركه أنقى من الزجاجة، ثم قال: من أراد أن يذكر هذين فليذكرهما هكذا أو فليدع»[٢].

ومما يدل على هذا أيضا أن أبا بكرة - وهو ممن اعتزل الفتنة - روى حديثا يدل على إثبات إسلام من دخل في الفتنة، فقد روى البخاري عن أبي بكرة ﷺ قال: «أخرج النبي ﷺ ذات يوم الحسن فصعد به على المنبر، فقال: ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»[٣]، وهذا الحديث من أقوى النصوص التي ترد على الخوارج الذين كفروا عليا ومعاوية، وعلى المرجئة الأولى؛ ولهذا يقول ابن عيينة: «قوله: فئتين من المسلمين يعجبنا جدا» قال البيهقي: «وإنما أعجبهم؛ لأن النبي ﷺ سماهم مسلمين»[٤].

وهذا كله يؤكد أن الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة لا علاقة لهم بالمرجئة الأولى، الذين أرجأوا أمر علي وعثمان ولم يحكموا فيهم بإسلام ولا كفر، وأن

---

(١) أخرجه: البخاري (٤٥١٥).

(٢) مختصر تاريخ دمشق (٥/٢٣٩).

(٣) صحيح البخاري، رقم (٣٦٢٩).

(٤) الاعتقاد، البيهقي (١٩٨).

هذا الصنف من المرجئة قوم نقص علمهم بالنصوص فجهلوا أحوال كبار الصحابة كعلي وعثمان رضي الله عنهما.

الصنف الثاني: مرجئة الإيمان، والمراد بهم: من كان إرجاؤهم متعلقا ببيان حقيقة الإيمان، وهذه الطائفة يجمعها أصل كلي، وهو: إخراج العمل الظاهر من مسمى الإيمان الشرعي، فكل طوائف المرجئة أجمعوا على أن العمل الظاهر ليس داخلا في الإيمان، وعلى هذا فكل من أخرج العمل من مسمى الإيمان فهو من المرجئة، وقد ترتب على هذه الفكرة أن فاعل الكبيرة لا يُحكم عليه بالكفر أو الفسق.

وسموا بالمرجئة من الإرجاء الذي بمعنى التأخير؛ لأنهم أخروا منزلة العمل الظاهر من مسمى الإيمان.

وقد قرر أحمد أمين أن هذا الصنف من الإرجاء امتداد للصنف الأول، فقال: «وبعد أن كان الإرجاء مذهبا سياسيا أصبح بعدُ يبحث في أمور لاهوتية، وكانت نتيجة بحثهم تتفق ورأيهم السياسي، فأهم ما بحثوا فيه تحديد الإيمان والكفر والمؤمن والكافر»[١].

وهذا غير صحيح؛ لأن الإرجاء الأول كان مختلفا عن الثاني في الموضوع والمنطلق والفكر أيضا، فالأول كان موضوعه متعلقا بحال الفتنة التي وقعت بين الصحابة، وأما الثاني فمتعلق ببيان حقيقة الإيمان، ومنطلق المرجئة الأولين هو الشك وقلة العلم بحال علي وعثمان ومن كان معهما فقط، وليس عندهم قول معين في مسألة الإيمان والكفر، ولم يبحثوا، فيها وإنما وجدوا مسألة اختلف الناس فيها؛ فتوقفوا لقلة علمهم، وأما المرجئة الثانية فهم ينطلقون من أصل كلي شامل لكل الناس، وليس خاصا بأحد .

---

(١) فجر الإسلام، أحمد أمين (٢٨٠).

ومما يؤكد هذا أن كثيرا من أصحاب الإرجاء الثاني – من يخرج العمل من مسمى الإيمان- كانوا يرون رأيا مخالفا للإرجاء الأول، فقد اعتقد أبو حنيفة وأتباعه من الماتريدية والأشاعرة – وكل هؤلاء من المرجئة- ثبوت الإيمان لعثمان وعلي وشهدوا لهم بالجنة[١]، فلو كان مذهبهم امتدادا للمرجئة الأولى لما اعتقدوا هذا الاعتقاد؛ ولهذا فإن أئمة الحديث المعاصرين لنشوء الإرجاءين والقريبين منهما كانوا يرون أنهما نوعان مختلفان موضوعا ومنطلقا، وهذا ما نص عليه ابن عيينة كما سبق نقل كلامه.

وقد اجتهد عدد من المعاصرين في تحليل مذهب المرجئة في الإيمان، وخلصوا إلى أنه مذهب سياسي له أهداف سياسية محددة، فهو يسير في خدمة ولاة بني أمية، وتبرير فعائلهم وكبائرهم ورفع اللوم عنهم ودفع اعتراضات الخصوم عن حكمهم، فمسألة الإيمان التي كانت موضوع الإرجاء لم يكن المنطلق الأساسي فيها من قِبَل الفرق دينيا وإنما كان سياسيا بحتا، وفي هذا يقول حسين مروة: «إن انشغال الحركة الفكرية في ذلك الحين بمسألة مرتكب الكبيرة، ثم بمفهوم الإيمان كان مصدره بالأصل اختلاف المواقف السياسية في حلبة الصراع حول الخلافة»[٢]، ويقول الجابري: «قضية الإيمان في العصر الأموي كانت ذات مضامين سياسية، وكان الخوارج كما ذكرنا هم الذين جعلوها كذلك، بينما كان أنصار الأمويين يجعلون الإيمان هو فقط الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله... إلخ، وهذه وجهة نظر كان الهدف منها الإبقاء على الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم»[٣]، ويقول حسن حنفي: «لا يوجد حكم واحد لمرتكب الكبيرة،

---

(١) انظر أقوال أبي حنيفة وأتباعه: أصول الدين عند أبي حنيفة، محمد الخميس (٥٤١)، والعقيدة الطحاوية (٥٧).

(٢) النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، حسين مروة (١/٥١٨).

(٣) العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٤)، وانظر: تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة (٣٥)، والاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد (١٧).

بل تعدد الأحكام طبقا للمواقف السياسية وللموقع من السلطة... وإن الحجج النقلية والعقلية والحجج المضادة كلها قراءات للنص وإسقاط من الموقع عليه، سواء الموقع من السلطة أو الموقع من المعارضة»[١]، ويذكر أن الرأي الذي يخرج العمل من الإيمان إنما كان حتى لا تحاكم السلطة على أفعالها، ومن أدخل العمل في الإيمان إنما يريد محاكمة السلطة على أفعالها[٢].

وقد حاول بعضهم أن يستدل على ربط الإرجاء بالدولة الأموية فذكر أن حكام بني أمية كانوا يقتلون شيوخ الفرق إلا المرجئة فلم يقتلوا من شيوخهم أحدا[٣].

وهذا التحليل يفتقد الأدلة الصحيحة لإثبات صدقه وتوافقه مع الواقع، ويفتقر إلى الصيغة التي تضفي عليه المعقولية والاتساق بين مجمل أفكار المرجئة وتاريخها وبين الأغراض السياسية التي نسبت إليها.

ونحن إذا نظرنا في الأحداث التاريخية ودققنا النظر في المنظومة المعرفية لمذهب الإرجاء نجد أنها تدل على بطلان ذلك التحليل، بل تدل على نقيضه في بعض المواطن منها:

١- ففكرة الإرجاء في الإيمان ظهرت أول ما ظهرت في العراق، وفي الكوفة بالخصوص، فقد تواتر في كتب التاريخ والمقالات أن رجال المرجئة الأولون كلهم من العراق - سواءً قيل: إن أول من أحدث فكرة الإرجاء: ذر بن عبدالله الهمذاني أو قيس الماصر أو حماد ابن أبي سليمان - فكل هؤلاء كانوا من العراق، ومن المعلوم أن أهل العراق - الكوفة - لم يكونوا على وفاق مع بني

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (١٢٠/٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٠٢/٥).

(٣) انظر: الحركات السرية، محمود إسماعيل (٥٦).

أمية، بل كانوا من أشد الناس معارضة لهم، بل إن بعض من أظهر الإرجاء كانوا ممن خرج على بني أمية كذر بن عبد الله، فقد شارك في فتنة ابن الأشعث في ثورته على حكم بني أمية[١]، وهذه الأحداث تفيد أن أصل الإرجاء نشأ من حزب المعارضة لبني أمية لا من حزب الموالاة.

٢- ومن ينظر في حال رجالات الإرجاء يجد أن كثيرا ممن تبناه هم من الموالي، كقيس الماصر[٢] وحماد ابن أبي سليمان[٣] وسالم الأفطس[٤] والجهم ابن صفوان[٥]، وغيرهم كثير، وهذا التبني من قِبَل الموالي للإرجاء قرينة على أنه لا علاقة له بسياسة بني أمية؛ لأن المشهور عن بني أمية – عند أصحاب التحليل السياسي خاصة – أنهم يقصون الموالي ويبعدونهم عن المناصب وشؤون الدولة، فكيف مع هذا يتبنون المذهب الذي جاءت به سياسة بني أمية.

٣- ثم إن حكام بني أمية قتلوا عددا من رجال المرجئة كالجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي وبشر المريسي، وقربوا من كان شديدا على المرجئة كالزهري فقد روى عنه أنه قال: «ما ابتدعت في الإسلام بدعة هي أضر على أهله من هذه، يعني الإرجاء»[٦]، فلو كان بنو أمية دعاة إلى مذهب الإرجاء أو كان مذهب الإرجاء إنما جاء لخدمتهم؛ فلماذا قتلوا شيوخه وأئمته إذن؟! ولماذا قربوا من يحذر منه ويشنع عليه؟! أليس هذا يتناقض مع دعوى أصحاب التحليل السياسي للإرجاء من أنه إنما جاء لصالح بني أمية؟!

---

(١) انظر: تاريخ الطبري (٦/٣٣٦)، والطبقات الكبرى، ابن سعد (٦/٢٩٣).

(٢) انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (٤/٢٩٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/١٣).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/٢٦٣).

(٥) انظر: لسان الميزان، ابن حجر (٢/١٧٩).

(٦) الإبانة – قسم الإيمان، ابن بطة (٢/٨٨٥).

٤- ومما يدل على أن مذهب الإرجاء لا علاقة له بالأغراض السياسية: أن المرجئة ذكروا تفصيلات عديدة في قولهم وتدقيقات مفصلة لا علاقة لها بكون العمل من مسمى الإيمان، وهذا يدل على أنه مذهب ديني متكامل يُكوّن منظومة معرفية محددة، ولو كان للأغراض السياسية لما ذُكرت تلك التفصيلات، وقد أدرك الجابري هذا الإشكال فقال: «من الصعب القول إن الإرجاء بهذا المعنى كان هدفه فقط عدم إدخال العمل كجزء من ماهية الإيمان تبريرا لحكم الأمويين؛ لأنه لو كان الهدف منه هذا فلماذا تلك التدقيقات والتلوينات... فهل كانت حال بني أمية تستوجبها»[١]، ولكنه بعد اعترافه هذا حاول أن يأتي بمعنى جديد للإرجاء، وهو أن المراد بالإرجاء «إعطاء حق المواطنة في أمة الإسلام ودار الإسلام لتلك الجموع من المسلمين الجدد في فارس وما وراء النهر»[٢].

وهذا المعنى الذي جاء به الجابري قد سبق بيان ما فيه من خلل في مبحث سابق.

٥- ومما يدل على أن الإرجاء لم يأت به بنو أمية وأنهم منه براء: حالهم في تعاملهم مع تعاليم الدين، فقد كانوا يحذرون من المعاصي، وينكرونها، ويخافون منها، ويعلنون ذلك على الملأ، ومن ذلك: ما روي عن معاوية ﵁ أنه قال: «اللهم أقل العثرة، واعف عن الزلة، وتجاوز بحلمك عن جهل من لم يرج غيرك فما وراءك مذهب»[٣]، وخطب معاوية ﵁ ذات يوم فقال: «يا أيها الناس ! ما أنا بخيركم، وإن منكم لمن هو خير مني، عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وغيرهما من الأفاضل، ولكن عسى أن أكون أنفعكم ولاية، وأنكاكم في عدوكم،

---

(١) العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٦).

(٢) العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٦).

(٣) تاريخ الإسلام، الذهبي (٣١٧/٤).

وأدركم حلبا»[١]، وهذا القول يناقض الإرجاء، لأن فيه اعترافا بالتفاضل في الإيمان، ومن ذلك: أن زياد بن أبيه خطب الناس فقال: «أيها الناس كأنكم لم تسمعوا ما أعد الله من الثواب لأهل الطاعة، والعذاب لأهل المعصية، تكونون كمن طرقت جبينه الدنيا، وفسدت مسامعه الشهوات، فاختار الفانية على الباقية»[٢]، و«خطب عبد الملك يوما خطبة بليغة، ثم قطعها وبكى بكاء شديدا، ثم قال: يا رب إن ذنوبي عظيمة، وإن قليل عفوك أعظم منها، اللهم فامح بقليل عفوك عظيم ذنوبي.

فلما بلغ ذلك الحسن بكى، وقال: لو كان كلام يكتب بالذهب لكتب هذا الكلام»[٣].

وقد كانت لخلفاء بني أمية جهود كبيرة في محاربة مظاهر التحلل من الدين في زمنهم، فقد كان معاوية ﷺ ينهى عن الاستماع للغناء وينكر ذلك، وكان عامله على المدينة شديدا على أهل الدعارة والفسوق، ولهم أخبار كثيرة في هذا الباب يطول المقام بذكرها[٤].

فكيف تستقيم هذه النصوص مع قول أصحاب التفسير السياسي من أن بني أمية أتوا بالإرجاء الذي يقتضي أن المعاصي لا تضر المؤمن وأن الناس سواء في الإيمان، لا يتفاضلون فيه.

٦- ثم إن مذهب الإرجاء عند التدقيق فيه لا يصب في مصلحة حكام بني أمية، بل إن أضراره عليهم كثيرة جدا، فبناءً على مذهب المرجئة: أن العمل ليس

---

(١) البداية والنهاية، ابن كثير (١٠٩/٨).

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير (٢٤/٨).

(٣) تهذيب الكمال، المزي (٤١١/١٨).

(٤) انظر: الدولة الأموية المفترى عليها، حمدي شاهين (٢٢٩).

داخلا في مسمى الإيمان؛ ينفتح الباب أمام المفسدين في الأرض ومثيري الشغب في المدن والقرى، مما يسبب إرهاقا كبيرا لأجهزة الدولة، ويفسح المجال لقطاع الطرق وسراق الأموال والأسواق، ويفتح الباب لأخذ الرشوة وخيانة أصحاب الشرط وحراس قصور الملوك، بل حتى الوزراء والمقربين من الحكام، كل هؤلاء ينفتح لهم الباب بأنْ يُخِلُّوا بأعمالهم المناطة بهم ما دامت ليست داخلة فيما يحاسبون عليه يوم القيامة، فما الداعي لتركها إذن؟!

ومذهب الإرجاء يغلق الطريق أمام إلزام الناس بطاعة ولي الأمر وامتثال أمره وتنفيذ سياسته؛ لأن كل تلك الطاعات ليست داخلة في الإيمان ولا يحاسبون عليها فلا مبرر للالتزام بها، وهذا يجرد الحكام من الشرعية التي يزعمونها لأقوالهم وأوامرهم، ويجعلها أوامر سياسية بحتة ويزيل عنها الإلزام الشرعي الذي دخلوا به على الناس في زعم أصحاب التحليل السياسي.

وقد حاول حسن حنفي أن يُجَيّر مذهب الإرجاء في نفي التفاضل في الإيمان إلى ما يخدم تحليله السياسي، فقال عن القول بنفي التفاضل: «**يقوم أساسا على إخراج العمل من الإيمان حتى يلغي التمايز في السلوك بين الأفراد، وبالتالي لا يختلف الحاكم عن المحكوم في الإيمان، فالكل مصدق وإن اختلفت الأعمال، وبالتالي لا مجال للمعارضة السياسية**»[1]**، ولكنه أغفل أنه يقتضي عدم تفاضل الحاكم والمحكوم في كثير من الواجبات والحقوق.** »

فهل كان بنو أمية بسطاء في تفكيرهم إلى درجة أن يتبنوا مذهبا يفتح عليهم هذه الأبواب الواسعة من الاعتراضات على ملكهم؟! وهل كان الناس المعارضون في زمنهم بسطاء إلى درجة أنه لم يذكر في التاريخ أن أحدا منهم استغل بابا واحدا من هذه الأبواب في إبطال سياسة بني أمية؟!

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (٥/١٢٠).

ولابد لنا أن ننبه قبل ختم الكلام عن المرجئة وعلاقتها ببني أمية على أنه قد وجد في التاريخ من بعض أتباع بني أمية من يقول: إن الله إذا ولى إماما فإنه يقبل منه الحسنات ويتجاوز عن السيئات، وأنه يجب طاعة الإمام في كل حال[١]، وهذا القول أنكره أئمة أهل السنة وشنعوا على القائلين به، ثم إن هؤلاء لا يلزم أن يكونوا من المرجئة؛ لأن مذهب الإرجاء عام لكل الناس وقول هؤلاء خاص بالحكام، ثم إن حكام بني أمية لم يلتزموا بهذا القول في حياتهم العملية، وقد سأل الوليد بن عبدالملك بعض العلماء في زمنه عن ذلك القول لما سمع به، وبينوا له خطأه، وقالوا له: يا أمير المؤمنين أنت أكرم على الله أم داود؟ وقد قال له: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾ ﴾ (ص: ٢٦)[٢].

الفرقة الرابعة: فرقة الجبرية:

يقوم مذهب الجبرية على نفي تأثير قدرة العبد وإرادته في فعله، فالعباد على مذهب الجبرية ليس لهم أي أثر في حدوث ما يصدر عنهم من أفعال، والتأثير فيها كله راجع إلى قدرة الله تعالى وإرادته، وهذا هو الأصل الكلي الذي يجمع كل أصناف الجبرية؛ إذ هم على مراتب في الجبر، أخفها من يثبت للعبد قدرة وإرادة، ولكنه ينفي عنها التأثير في الفعل، ويجعل فعل العبد حادثا عندها لا بها، كما هو مذهب الأشاعرة في نظرية الكسب، ومن الجبرية من يزعم «أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة والفلك والشمس وزالت الشمس، وإنما فعل

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٢/٤٧٧، و ٤/٥٢١، و٦/٤٣٠).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٢/٤٧٨)، وتاريخ الخلفاء، السيوطي (١٩٧).

ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه وتعالى»[١] كما قال الجهم بن صفوان وأتباعه.

وقد غلط في حقيقة هذا المذهب المعتزلة وأتباعهم، فجعلوا مذهب الجبرية شاملا لكل من قال: إن الله قدر المعاصي على عباده وشاءها، وفي هذا يقول الخياط نقلا عن أبي موسى المراد: «من وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده، ويقدرها فمسفه لله في فعله، والمسفه لله كافر، والشاك في قول المشبهة والمجبرة فلا يدري أحق قوله أم باطل كافر بالله تعالى»[٢]، وجعل القاضي عبدالجبار اسم المجبرة يشمل كل من أثبت القدر[٣]؛ ولهذا قال الإمام أحمد: «وأما القدرية فيسمون أهل السنة مجبرة»[٤]

وقد تبعهم على هذا الغلط كثير من المعاصرين، فلم يفرقوا بين قول أهل السنة في القدر وبين قول الجبرية، وذلك راجع إلى عدم تصورهم لخاصية قول الجبرية، التي تتحصل في نفي تأثير قدرة العبد في فعله.

والذي تدل عليه الأدلة التاريخية والآثار المروية أن مذهب الجبر لم يكن له وجود في زمن أواخر الصحابة وأوائل دولة بني أمية، وأن زمن ظهوره متأخر عن مذهب القدرية، ولهذا جرى كتاب المقالات ومؤرخوها على عد مذهب الجبر متأخرا في زمن ظهوره عن مذهب الخوارج والشيعة والقدرية، وحين يذكرون أول ظهور له ينسبونه إلى الجهم بن صفوان[٥]، ونص ابن تيمية على أن أول من

---

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري (٢٧٩).

(٢) الانتصار، للخياط (٥٥).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي (٧٧٥).

(٤) السنة، الإمام أحمد (٤٠).

(٥) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني (٩٧/١).

ظهر عنه القول بالجبر هو الجهم، فقال: «وأول من أظهر إنكار ذلك – تأثير قدرة العبد في فعله – هو الجهم بن صفوان وأتباعه»[١].

ومما يدل على هذا بوضوح: أن صغار الصحابة كابن عمر وابن عباس وجابر وغيرهم كانوا يشاركون في الجو الثقافي في زمنهم، بل كانوا هم المرجع في ذلك، وكانوا يردون على كل بدعة تظهر في زمنهم، فقد ردوا على بدعة الخوارج والشيعة والقدرية لما جاء بها معبد الجهني، وبينوا مخالفتها للنصوص الشرعية ولِمَا كان عليه النبي ﷺ، ولم يرد عنهم أي ذكر لفكرة الجبر، فلو كان لها وجود في زمنهم لظهر موقفهم منها كما ظهر من غيرها، ولو كان لها وجود لسألهم عنها التابعون الذين كانوا يرجعون إليهم في مثل هذه المقالات كما سألوهم عن بدعة القدرية لما حدثت، ومع هذا فلم يرد عن أي أحد من التابعين أنه سأل أحدا من الصحابة عن فكرة الجبر، وكذلك سؤالات كبار التابعين بعضهم لبعض لم يجئ فيها ذكر للجبرية مع أنهم يذكرون القدرية كثيرا، فقد كان كبارهم كسعيد بن جبير ومجاهد ومحمد بن كعب القرظي وابن عون وطاووس ومكحول وسليمان التيمي وغيرهم يذكرون القدرية ويبينون موقفهم منها، ولم يذكر أحد منهم فكرة الجبر أصلا.

وهذا كله يؤكد أن فكرة الجبر لم يكن لها وجود في زمنهم؛ إذ لو كان لها وجود – خاصة مع قول أصحاب التحليل السياسي بأن بني أمية استغلوا جميع وسائل الإعلام في ترويج هذه الفكرة – لظهر لنا موقفهم منها، ولنقل لنا، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث.

ثم إن الناس كانوا يسألون الصحابة عن بعض الدقائق التي كان يفعلها معاوية كالوتر بواحدة، فقد جاء رجل إلى ابن عباس فقال: «هل لك في أمير

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٤٦٠).

المؤمنين معاوية، فإنه ما أوتر إلا بواحدة، قال ابن عباس: إنه فقيه» وفي رواية «دعه فإنه صحب النبي»[١]، فمن المستبعد أن يسأل الناس عن مثل هذه الأمور الدقيقة ثم يحدث معاوية خللا عقديا كبيرا، ويظهره في الناس، وينشره بينهم، ولا يسألون عنه؟!!

ثم إن عددا من الصحابة ممن كان حيا في آخر زمن معاوية، ويعدون في ذلك الزمن من كبار الصحابة وفقهائهم، كابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعبدالرحمن بن أبي بكر، عارضوا معاوية لما أراد أن يأخذ البيعة لابنه يزيد، ومعاوية كان يعرف منهم تلك المعارضة، وكان يتخوف منهم؛ ولهذا جالسهم وناظرهم، ولما خطب في الناس، وذكر العهد لابنه يزيد، قاطعه عبدالرحمن بن أبي بكر، فقال: «إنك والله لوددت أنا وكلناك في أمر ابنك إلى الله، وإنا والله لا نفعل، والله لتردن هذا الأمر شورى في المسلمين أو لنفرنها عليك جذعة - يعني الحرب - ثم وثب»[٢].

ولما اجتمع بالمعارضين، وبيّن مأخذه في العهد لابنه يزيد، قال له ابن عمر: «إنه قد كانت قبلك خلفاء لهم أبناء ليس ابنك بخير من أبنائهم، فلم يروا في أبنائهم ما رأيت أنت في ابنك، ولكنهم اختاروا للمسلمين حين عملوا الخيار»[٣]، وكذلك عارضه عبدالله بن الزبير والحسين بن علي، ولم يخشوا منه في إبداء مواقفهم، فهل يعقل أن يحدث معاوية أو غيره خللا عقديا كبيرا في أصل من أصول الدين الكبار؛ كأصل القدر، ثم يتوارد هؤلاء كلهم على السكوت وعدم الإنكار؟!!

---

(١) أخرجه: البخاري، رقم (٣٧٦٥).

(٢) تاريخ خليفة خياط (٥١).

(٣) المرجع السابق (٥١).

ومما يدل على أن الجبر لا علاقة له بدولة بني أمية، وأن بني أمية لا علاقة لهم بالجبر: أن العلماء والفقهاء من أهل الحديث وغيرهم الذين ثاروا على بني أمية مع ابن الأشعث أو في فتنة أهل المدينة لم يذكروا فيما نقموه على بني أمية القول بالجبر، فقد خطب في الثوار كبار العلماء كبعد الرحمن ابن أبي ليلى وابن البختري والشعبي وسعيد بن جبير، وحضوا الناس على القتال، وذكروا الأسباب التي دعت إلى الخروج على بني أمية في نظرهم، وهي:

١- الجور في الحكم والظلم في القسم.
٢- التكبر والاستكبار على العباد.
٣- تأخير الصلاة عن وقتها.
٤- الاشتغال بالدنيا والإعراض عن الآخرة[١].

ولم يذكر أحد منهم القول بالجبر، ولا شك أن القول بالجبر قول عظيم؛ إذ هو مخالفة في أصل من أصول الدين الكبرى، فلو كان بنو أمية مخالفين فيه؛ فلماذا لم يذكره من ثار عليهم في تبرير خروجهم وقتالهم؟!

وكذلك العلماء المنصفون في تقييمهم لدولة بني أمية لم يذكر أحد منهم القول بالجبر في مآخذهم مع اعتقادهم بطلانه وفساده، فقد تحدث ابن خلدون عن دولة بني أمية، وبين طبيعة الحكم في دولتهم، وبين فضل بني أمية، فقال: «اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد، واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليه، واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر

---

(١) انظر: تاريخ الطبري (٦٣٥/٣)، والبداية والنهاية، ابن كثير (٣٠/٩).

ليس وراءه كبير مخالفة. وقد كان عمر بن عبد العزيز رحمه الله يقول إذا رأى القاسم ابن محمد بن أبي بكر: «لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة»، ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى من بني أمية، أهل الحل والعقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحوّل الأمر عنهم، لئلا تقع الفرقة. وهذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية. فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه. ولقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به، وكانوا ما علمت من النبوة والحق. وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة لما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم. فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه، مع أن ظنهم كان به صالحاً، ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يظن بمعاوية غيره، فلم يكن ليعهد إليه، وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق، حاشا لله لمعاوية من ذلك.

وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه وإن كانوا ملوكاً فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم إلا في ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد. يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم، فقد احتج مالك في الموطأ بعمل عبد الملك.

وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين، وعدالتهم معروفة. ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك، وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه. وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده، ولم يهمل»[1].

---

(١) مقدمة ابن خلدون (٢٢٨).

وذكر ابن تيمية أظهر ما أخذه الناس على بني أمية فقال: «أعظم ما نقمه الناس على بني أمية شيئان: أحدهما: تكلمهم في علي، والثاني: تأخير الصلاة عن وقتها»[١].

ومما يؤكد براءة دولة بني أمية من مذهب الجبر أن المتأخرين منهم حاربوا الجبر حين ظهر، وقتلوا دعاته، وناظروهم، ووقفوا منهم موقف العداء، كما سبق بيانه في قتل الجهم وغيره، فلو كانوا متبنين لهذا المذهب؛ فلماذا قتلوا دعاته وشيوخه إذن؟!!

فهذه الأدلة كلها ترسخ الانفصال بين مذهب الجبر وسياسة بني أمية، وتؤكد تأخر بدعة الجبر عن زمن الصحابة وأوائل حكام بني أمية وتبرؤهم من تلك البدعة فضلا عن أن يكونوا هم المنشئون لها والساعون في نشرها في المجتمع المسلم.

وقد اجتهد كثير من المعاصرين من أصحاب التفسير السياسي في تحليل مذهب الجبرية، ويكادون يجمعون على أن مذهب الجبرية أقدم من مذهب القدرية، وأن القدرية كانت في حقيقتها ردة فعل على مذهب الجبر، فقرروا أن مذهب الجبر جاء به معاوية ومن تلاه من ملوك بني أمية، وأنهم أحدثوا القول بأن الله جبر العباد على أفعالهم، وأنهم لا قدرة لهم على غير ما جبرهم الله عليه؛ حتى يؤسسوا لملكهم، ويدفعوا اعتراضات الناس عليهم، وانتهوا بهذا إلى أن مذهب الجبر مذهب سياسي في أصله ومنطلقه ولا علاقة له بما هو ديني أو معرفي، وأن الجبرية في حقيقتها حزب سياسي موالٍ للسلطة[٢].

---

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٨/٢٣٩).

(٢) انظر: العقيدة والشريعة، كولد جزيهر (٩٧)، والنص القرآني، طيب تيزيني (٢٠٥)، وتيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة (٣٨)، إسلام الساسة، سهام الميساوي (١٨)، والأمويون والخلافة، حسين عطوان (١٩)، وفي علم الكلام (المعتزلة) أحمد صبحي (٣٥)، والفرق الكلامية الإسلامية، علي المغربي (٥٧)، والاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد (١٨)، دولة بني العباس، شاكر مصطفى (١/٢٨)، وآدب التاريخ عند العرب، عفت الشرقاوي (٢٥٧)، وغيرها كثير.

وقد سبق شيوخ المعتزلة والشيعة الإمامية المعاصرين في نسبة الجبر إلى بني أمية، وأنهم إنما جاءوا به ليستعملوه في مصالح حكمهم ونفوذهم، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذرا فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما ولاه الأمر، وفشى ذلك في ملوك بني أمية»[١]، ويقول ابن المرتضى: «أما المجبرة فقد بينا فيما سبق أنما حدث مذهبهم في دولة معاوية وملوك بني مروان، فهو حادث مستند إلى ما لا ترضى طريقته»[٢]، وقد قرر هذا عدد من شيوخ المعتزلة[٣].

فأصحاب التفسير السياسي مقتفون لأثر المعتزلة في نسبة القول بالجبر إلى بني أمية ومعتمدون عليهم فيه، وممن نسب ذلك إليهم من المعاصرين: فاروق الدسوقي حيث يقول عنهم: «سبق القول أنهم أخذوا من القول بالجبر منطلقا عقديا يبررون به أعمالهم السياسية، وركيزة لسلطانهم»[٤]، ويدعي علي سامي النشار أن قراء الشام أعلنوا «فكرة الجبر المطلق، وإنها هي التفسير الوحيد للنصوص القرآنية، فعلوا هذا إرضاءً للخليفة المغتصب، وأمر الخليفة عماله في مختلف بقاع العالم الإسلامي بنشر الفكرة، وأخذ الناس بها»[٥].

واجتهد الجابري كل الاجتهاد في إلصاق مذهب الجبر ببني أمية، فذكر أن معاوية قد عمد إلى تبرير أفعاله بالاعتماد على الجبر، وكرس ذلك في خطبه

---

(١) المغني، القاضي (٨/٤).

(٢) طبقات المعتزلة، ابن المرتضى (٦).

(٣) انظر: الفكر السياسي عند المعتزلة، نجاح محسن (٥٣)، ونشأت الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (٣١٨/١).

(٤) القضاء والقدر في الإسلام، فاروق الدسوقي (٧٢/٢).

(٥) نشأت الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار (٣١٨/١).

ورسائله «وسار الخلفاء الأمويون وولاتهم على هذا النهج، يكرسون الجبر تكريسا»، «ولم يكن الترويج لإيديولوجيا الجبر محصورا في خطب الحكام الأمويين ورسائلهم إلى الكافة، بل تجندت لتكريسه وسائل الإعلام في ذلك العصر»[(١)].

وقد اعتمد أصحاب التحليل السياسي في نسبة الجبر إلى بني أمية على نوعين من النصوص، وهي:

النوع الأول: النصوص التي فهموا منها أن فيها استدلالا من بني أمية بالقدر السابق على أفعالهم، وقد ذكروا نصوصا كثيرة، ومن أكثرها ذكرا عندهم:

١- أن معاوية قال يوم صفين: «وقد كان من قضاء الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض، ولفت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر»[(٢)].

٢- أن معاوية قال لما دخل الكوفة: «يا أهل الكوفة: أتراني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تصلون وتزكون وتحجون، لكني قاتلتكم لأتأمر عليكم وعلى رقابكم، وقد آتاني الله ذلك، وأنتم كارهون»[(٣)].

٣- أن معاوية كان يقول لما أخذ البيعة لابنه يزيد: «إن أمر يزيد قضاء وقدر، ولي للعباد الخيرة من أمرهم»[(٤)].

٤- أن زياد ابن أبيه قال لما قدم البصرة عاملا عليها من قبل معاوية: «أيها

---

(١) العقل السياسي العربي، الجابري (٣٠٢، ٣٠٣)، وانظر: إشكاليات الفكر العربي، الجابري (١٨٦).

(٢) الثقات، ابن حبان (٢/٢٩٠)، وشرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد (٦/٤).

(٣) البداية والنهاية، ابن كثير (٨/١٣١)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي (٣/١٤٧)، وإسناده ضعيف؛ لأن فيه سعيد بن سويد قال عنه البخاري في تاريخه (٣/٤٧٧): «لا يتابع في حديثه».

(٤) الإمامة والسياسة، المنسوب إلى ابن قتيبة (١/١٤٨).

الناس إنما أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذاده، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا»[١].

٥- ومما استدلوا به أن خلفاء بني أمية كانوا يتسمون بأسماء تدل على الجبر، مثل تسمي معاوية خليفة الله في الأرض ونحو ذلك من الألقاب[٢].

ونحن إذا نظرنا في النصوص التي اعتمدوا عليها في نسبة الجبر إلى بني أمية نجد أنها لا تصلح لذلك:

أ- فأكثر المعاصرين الذين اتهموا الأمويين بالجبر نقلوا كل تلك النصوص أو أكثرها عن كتب المعتزلة والشيعة، وهم من أعداء بني أمية، فلو نظرنا فيما نقله الجابري في تحليل عقيدة الجبر ونسبتها إلى بني أمية نجد أنه معتمد في كل النصوص التي حللها على كتب الشيعة، كشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، وصبح الأعشى للقلقشندي، وكتاب الإمامة والسياسة المنسوب إلى ابن قتيبة، وهو لرجل رافضي كما تدل على ذلك أدلة كثيرة[٣]، فما أدري كيف استساغ الجابري أن يعتمد في نسبة الجبر إلى بني أمية على كتب أعدائهم، أليس هذا خللا منهجيا ظاهرا في نسبة الأقوال؟!

ب- ثم إنا لو نظرنا في النصوص مرة أخرى نجد أن بعضها ذُكر بغير سند أصلا وبعضها ذكر بسند ضعيف، وهذا قدر كاف في الحكم عليها بالبطلان وعدم الصحة؛ إذ هذه العبارات أخبار منقولة لا يمكن قبولها من غير دليل يدل على صحة

---

(١) تاريخ الطبري (٥/١١٧)، والعقد الفريد، ابن عبد ربه (٤/١٠٦)، والبداية والنهاية، ابن كثير (٨/٢٩)، وليس لها إسناد صحيح، انظر: خلافة معاوية، خالد الغيث (٢٤٤).

(٢) انظر: الأمويون والخلافة، حسين عطوان (١٩).

(٣) انظر: مقدمة السيد أحمد صقر لكتاب تأويل مشكل القرآن (٣٢)، ومقدمة ثروت عكاشة لكتاب المعارف (٥٧)، وعقيدة الإمام ابن قتيبة، علي العلياني (٩٠).

نسبتها إليهم، ولا يمكن أن نتحقق من ذلك بغير السند الصحيح، فكيف يطلب هؤلاء أن نحكم بصحتها، ونرتب عليها أحكاما علمية، وتحليلات تاريخية، وهي خالية كل الخلو مما يدل على صحتها، ونحن حين نطالب بذكر ما يدل على صحتها لا نقتصر في المطالبة بذلك على الشيعة أو المعتزلة فقط، ولا ما يخص هذه المسألة فقط، بل هو منهج علمي عام، فكل من نقل خبرا تاريخيا لا بد أن يذكر لنا ما يدل على صحته، فمبدأ المطالبة بذكر الدليل الدال على صحة الخبر منهج عام في كل الأخبار لا بد أن يلتزم به كل ممارس للمنهجية العلمية الصحيحة.

فلو نسب تلك الأقوال إلى معاوية أو غيره أحد من غير الشيعة، كالترمذي وابن ماجه - مثلا - أو من هو أقل منهما أو أكبر، ولم يذكر لنا سنده الصحيح؛ فإنا لا نقبلها منه، ولا نعتمد عليها.

ونحن في تلك النصوص نطالب الشيعة ومن اعتمد على أقوالهم على إقامة الأدلة على صحة هذه الأقوال التي نقلوها عن بني أمية.

ولابد أن نؤكد هنا أن اشتراط السند الصحيح في قبول الأخبار التاريخية لا يعني اشتراط توفر نفس شروط الصحة المتعلقة بالحديث النبوي، فقد توصل عدد من العلماء إلى أن الأخبار التاريخية لا يشترط فيها ما يشترط في الحديث من شروط، وهذا حق لا إشكال فيه.

ولكن هذا لا يعني أن الأخبار التاريخية لا يشترط في سندها الصحة ؛ لأن هناك فرقا بين اشتراط صحة السند وبين منهجية إثبات صحته، والتفريق المذكور بين الحديث والأخبار التاريخية ليس راجعا إلى اشترط صحة السند وإنما إلى منهجية التحقق من الصحة، فالكل مجمع على أن كل خبر منقول - سواء كان حديثا عن النبي ﷺ أو عن غيره - لا يقبل إلا إذا كان صحيحا، فهذا شرط واجب في قبول كل المنقولات، ولكن تحقق هذا الشرط يختلف باختلاف طبيعة الخبر المنقول .

ج- ثم إن أفراد النصوص التي اعتمدوا عليها لا تدل على حقيقة مذهب

الجبرية الذي يقوم على إنكار تأثير قدرة العبد في فعله، وإنما غاية ما تدل عليه إرجاع كل الأمور إلى تقدير الله السابق، وتأكيد شمول قضائه لكل الأشياء، وأن الناس لا يخرجون عما كتبه الله وقدره لهم، وأن كل ما يصيب الإنسان من خير أو شر فقد علمه الله قبل وقوعه وشاءه وأراده، وهذا القدر ليس هو الجبر المذموم في الشرع والعقل والفطرة، وإنما هو مقتضى كون الله تعالى هو الخالق المدبر لهذا الكون، فخالقيته تقتضي ألا يحدث شيء خارج عن تدبيره ومشيئته، ومن أثبت هذا القدر لا يصح وصفه بالجبر، بل هو موافق للنصوص الشرعية ولأقوال الصحابة ﵃.

وهذا الأمر – أعني أن إثبات تقدير الله السابق لكل شيء لا يلزم منه نفي تأثير قدرة العبد في فعله الاختياري – أدركه أهل السنة والحديث بوضوح؛ ولهذا نصوا في عقائدهم على أن الله تعالى خالق كل شيء، وأن العبد مع ذلك له قدرة وإرادة مؤثرة في فعله، بها يتحقق الاختيار الذي يقوم عليه التكليف.

والجبرية تشترك مع أهل السنة في إثبات كون الله تعالى خالقا ومدبرا لكل شيء، ولكنهم يفترقون عنهم في نفي تأثير قدرة العبد في فعله.

ولكن القدرية من المعتزلة والشيعة، ومن نقل عنهم من أصحاب التفسير السياسي لم يدركوا هذه الحقيقة، فجعلوا كل من أثبت عموم تقدير الله ومشيئته تعالى لكل شيء جبريا، وكل من قال قولا يدل على أن قدر الله شامل لكل شيء جبريا، وهذا خطأ ظاهر مخالف للواقع فضلا عن مخالفته للنصوص الشرعية.

د- إن تلك التراكيب التي اعتمدوا عليها في نسبة الجبر إلى بني أمية قد قالها أناس يبرئهم أصحاب التفسير السياسي من القول بالجبر، بل قد صحت نصوص نبوية تدل على مثل ما تدل عليه عبارات بني أمية، من ذلك قوله ﷺ: «إذا كان لله في الأرض خليفة فالزمه»[1]، وقول عائشة ﵂ وقد قال لها الأسود: ألا

(١) مسند الطيالسي، رقم (٤٤٣)، وصححه الألباني في الصحيحة، رقم (٢٧٣٩).

تعجبين من رجل من الطلقاء ينازع أصحاب محمد في الخلافة؟ فقالت: «وما يعجب، هو سلطان الله يؤتيه البر والفاجر»[١]، ومن ذلك: ما رواه ابن سعد بسنده عن الحسن بن علي رضي الله عنهما أنه قال لما تنازل عن الخلافة لمعاوية: «إن الله قد ولاك يا معاوية هذا الحديث لخير يعلمه فيك أو لشر يعلمه فيك»[٢]، فهذه الأقوال تدل على أن الله سبحانه هو الذي يعطي الملك من يشاء وينزعه ممن يشاء، وأن ذلك كله راجع إلى قضاء الله وقدره، وهي مثل ما نقل عن بني أمية من أنهم قالوا: «وقد آتاني الله ذلك، وأنتم كارهون» أو: «نسوسكم بسلطان الله الذي آتانا» فليس فيها إلا تقرير قضاء الله السابق، ولا تدل على نفي تأثير قدرة العبد في فعله.

هـ- أن من نسب الجبر إلى بني أمية بناءً على تلك الأقوال وقع في الانتقائية المنافية للمنهج العلمي؛ وذلك أن بني أمية وأمراءهم لهم أقوال ومواقف كثيرة تدل على نقيض القول بالجبر، ومن ذلك: ما رواه ابن عون قال: «كان الرجل يقول لمعاوية: والله لتستقيمن بنا يا معاوية أو لنقومنك، فيقول: بماذا؟ فيقول: بالخشب، فيقول: إذا أستقيم»[٣]، ومن ذلك: ما رواه أبو داود عن أبي مريم الأزدي قال: دخلت على معاوية، فقال: ما أنعمنا بك أبا فلان - وهي كلمة تقولها العرب - فقلت:حديثا سمعته أخبرك به، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من ولاه الله عز وجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم، وخلتهم (الحاجة)، وفقرهم، احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره، قال فجعل معاوية رجلا على حوائج الناس»[٤]، ومن ذلك: ما روي أن عبد الملك بن مروان اعترف بذنوبه أمام الناس وبكى على المنبر، وأثنى عليه الحسن البصري، وكذلك ما

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٣/١٤٣).

(٢) الطبقات الكبرى، ابن سعد (١/٣٣٠)، وقال المحقق: إسناده صحيح.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٣/١٥٤).

(٤) سنن أبي داود، رقم (٢٢٤٨)، وصححه الألباني.

روي عن معاوية وزياد ابن أبيه من الخوف من الذنوب والتحذير منها كما سبق ذكره، وكان المعروف عن بني أمية أنهم كانوا يستشيرون كبار العلماء والعقلاء في شؤون الحكم، ويأخذون برأيهم كما تدل عليه وصاياهم المتعددة[١].

فكل هذه الأخبار تدل على نقيض عقيدة الجبر، فلو كانوا يقولون بالجبر وينشرونه في الناس لما فعلوا تلك الأفعال حتى لا يتناقض حالهم عند الناس، وأصحاب التفسير السياسي أغفلوها تماما، وكأنه ليس لها وجود.

النوع الثاني: النصوص التي فهموا منها أن عددا ممن كان معاصرا لبني أمية كانوا ينقلون عنهم الاعتماد على القدر السابق في تبرير أفعالهم، وينتقدون ذلك عليهم يواجهونهم بالقول المضاد الذي هو القول بالقدر وحرية الإرادة، وقد ذكر أصحاب التحليل السياسي نصوصا كثيرا، من أهمها عندهم:

النص الأول: أن ابن عباس كانت له مناظرة مع مجبرة الشام، وقد رووا أن ابن عباس كتب إلى قراء الشام كتابا قال فيه: «أما بعد: أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون، يا أبناء سلف المقاتلين، وأعوان الظالمين وخزان مساجد الفاسقين، وعمار سلف الشياطين، هل منكم إلا مفتر على الله حمل إجرامه عليه وينسبها علانية إليه...»[٢]، فقرروا أن هذا النص يدل على أن للجبرية في زمن ابن عباس وجود في الشام مقر دولة بني أمية ومحل نفوذهم.

وهذه الرسالة لا يصح الاعتماد عليها في نسبة القول بالجبر إلى بني أمية، أما أولا: فلأنها ذكرت بغير سند يثبت صحتها، وهي منقولة من كتب أعداء بني أمية، وهذا قدر كاف في تبرير عدم الاعتماد عليها.

---

(١) انظر: دولة بني أمية المفترى عليها، حمدي شاهين (٢٦١، ٢٦٣).

(٢) طبقات المعتزلة، ابن المرتضى (١٢).

وأما ثانيا: فإن الرسالة اشتملت على قرائن تدل على خطأ نسبتها إلى ابن عباس، ومنها: المبالغة في ذم الملوك والولاة في ذلك الزمن، فكاتب الرسالة يتهم أولئك بأنهم عمدوا «إلى موالاة من لم يدع مالا إلا أخذه، ولا منارا إلا هدمه، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانه» ووصفهم بأنهم «أخبث خلق الله»، وهذه المبالغات يبعد جدا أن يقولها ابن عباس في بني أمية، فإن المعروف عنه أنه كان يثني على معاوية في إمرته، ويقول: «ما رأيت رجلا كان أخلق للملك من معاوية»[١]، ووصفه بأنه فقيه[٢]، وهذا هو المعروف عن الصحابة الذين عاشوا في أول ملك بني أمية، كابن عمر وسعد بن معاذ وغيرهما، فقد كانوا يثنون على ملك بني أمية، وما ذكروه عنهم من أخطاء لا يصل إلى الوصف الذي جاء في تلك الرسالة المنسوبة إلى ابن عباس.

وهذه الأوصاف التي جاءت في الرسالة قرينة على أن كاتبها من الشيعة المبغضين لبني أمية فإن طريقة الذم التي جاءت فيها موافقة لما في كتبهم، فإنهم بالغوا في ذم دولة بني أمية وصوروا المجتمع المسلم آنذاك تصويرا مشوها، واتهموا بني أمية بالتجبر والطغيان والجرأة على تغيير دين الله وشعائره، فنقلوا أن معاوية صلى بالناس الجمعة يوم الأربعاء، ولم ينكر عليه أحد، وأن بني أمية غيروا أوقات الحج فاستجاب الناس لهم، ونحو ذلك من التشويهات التي طالت التاريخ الأموي[٣]، وقد قرر هذا التشويه وحذر منه عدد من المعاصرين منهم: محمد علي كرد وأحمد شلبي ويوسف العش ومحمود شاكر، واعترف بذلك طه حسين وأحمد أمين وعبدالعزيز الدوري وغيرهم[٤].

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٥٣/٣).

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٣٧٦٥).

(٣) انظر: مروج الذهب، المسعودي (١٤/٣)، والتاج في أخلاق الملوك، الجاحظ (٢٢).

(٤) انظر في أقوال هؤلاء وغيرهم: دولة بني أمية المفترى عليها، حمدي شاهين (١١٢)، وانظر في تأكيد وقوع التحريف في تاريخ بني أمية أيضا: التاريخ الإسلامي – العهد الأموي – محمود شاكر (٥- ٦)، ==

ونحن لا ننكر أن دولة بني أمية وقعت فيها أخطاء كثيرة، ومن أظهر تلك الأخطاء:

١- تغيير طبيعة الحكم، فقد انتقل الحكم فيها من النيابة عن الأمة إلى الملك العضوض، وهذا الخطأ هو أساس كل الأخطاء التي وقعت في تاريخهم.

٢- تغيير طريقة تولي الحكم، فقد انتقل الحكم عندهم من كونه لا يكون إلا باختيار الأمة إلى طريق التوريث.

٣- التغير في كيفية التعامل مع الأموال.

٤- التغير في كيفية العلاقة مع الأمة.

فهذه الأخطاء وغيرها لا ننكر وقوعها في زمن بني أمية، ولكننا ننكر المبالغة في تصوير تلك الانحرافات إلى الدرجة التي جاءت في الرسالة المنسوبة إلى ابن عباس، وننكر أيضا افتعال انحرافات لم تقع؛ لأن هذا مخالف للنزاهة العلمية فضلا عن مخالفته للنصوص الشرعية.

النص الثاني: أن الحسن البصري كان يقول بالقدر وينكر على الجبرية ويستشنع قولهم وكثير من المصادر -كما يقول الجابري-: «تؤكد أن الحسن البصري كان يقول بالقدر وضدا على بني أمية تخصيصا»[1]، فإنه لما «أخذت الدولة الأموية تبرر مظالمها وتحويلها الخلافة الراشدة من الشورى إلى الملك العضوض

=

والعالم الإسلامي في العصر الأموي، عبدالشافي بن محمد بن عبداللطيف (أ-ج)، وتاريخ الدولة الأموية، محمد طقوش (٨-٩)، والأمويون بين الشرق والغرب، محمد السيد الوكيل (٥-٩)، والمنهج الإسلامي لدراسة التاريخ، محمد رشاد خليل (١٨)، وأباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، إبراهيم شعوط (٢٤٣-٢٥٥)، وعبدالملك بن مروان موحد الدولة العربية، ضياء الدين الريس(٦)، وبنوا أمية بين السقوط والانتحار، عبدالحليم عويس (٨-١٢)، وغيرها كثير .

(١) العقل السياسي العربي، الجابري (٣٠٨)

بفلسفة الجبر والجبرية، تصدى الحسن البصري كإمام لمدرسة أهل العدل والتوحيد لفلسفة الجبر هذه، فدافع عن حرية الإنسان واختياره... وكانت رسالته في القدر أثرا من آثار موقفه الفكري هذا وشاهدة عليه»[١].

ورسالة الحسن في القدر ذكرها ابن المرتضى في طبقات المعتزلة، وهي رسالة طويلة، كانت جوابا لخطاب جاءه من أمير المؤمنين، يسأله فيها عما بلغه عن الحسن من القول في القدر، وطلب منه أن يبين له موقفه بوضوح، فوجه الحسن جوابه إلى أمير المؤمنين مباشرة، وخاطبه فيها مخاطبة مباشرة، وقد بين فيها قوله في القدر، وقرر فيها أن العباد هم الخالقون لأفعال أنفسهم، واستدل عليها بنصوص مفصلة من القرآن، وبين أن هذا القول لا يخالف ما كان عليه الصحابة، ورد على من يقول بالجبر.

وهو لم ينسب القول بالجبر إلى بني أمية مباشرة، ولكن الجابري على عادته استمات في إثبات أن المقصود بها هم بنو أمية، فذكر أن كاتب الرسالة استعمل «صيغة النداء يا أمير المؤمنين، وذكر فرعون والسادات والكبراء الذين أضلوا قومهم»[٢]، وهذا يؤكد أن المقصود بها هم الحكام في ذلك الزمن في زعمه.

وهذه الرسالة لا يصح الاعتماد عليها في نسبة القول بالجبر إلى بني أمية، أما أولا: فلأنها ذكرت بغير سند يثبت صحتها إلى الحسن، وهي منقولة من كتب أعداء بني أمية، وهذا قدر كاف في تبرير عدم الاعتماد عليها.

وأما ثانيا: فإن في طريقة تأليف الرسالة وطريقة الاستدلال فيها، قرائن قوية تُبْعِد أن تكون من تأليف الحسن البصري، فمن المعلوم أن الحسن البصري من أئمة مدرسة الحديث، فقد تتلمذ على عدد من الصحابة، وأخذ عنهم حديث

(١) مقدمة رسائل العدل والتوحيد، محمد عمارة (١/١٧).

(٢) العقل السياسي العربي، الجابري (٣١٠).

رسول الله ﷺ، وتتلمذ على عدد كبير من كبار التابعين، وأخذ عنهم، وكذلك تتلمذ عليه عدد كبير من التلاميذ، فهو لم يكن خارجا عن طبيعة المدرسة الأثرية، وقد كان لهذه المدرسة طريقة في العلم، ومنهجية في البحث؛ لم توجد في هذه الرسالة، ومما يدل على ذلك:

١- إغفال الاستدلال بالسنة النبوية تماما، فصاحب الرسالة لم يذكر أي حديث في الرسالة، مع أن الأحاديث التي تدل على ما دلت عليه الآيات التي أوردها كثيرة، فمن المستبعد من الحسن البصري - وهو الإمام الكبير في الحديث - أن يفوته مثل هذا!

٢- عدم الاستدلال بآثار الصحابة، وذكره لأفراد أقوالهم، فمن المستبعد من الحسن -وهو المتربي في أحضان الصحابة- ألا يجد نصا واحدا يدل على قوله لو كانت الرسالة له.

٣- أن طريقة استدلاله بالنصوص لم تكن جارية على طريقة أهل الأثر، ففيها تفصيل مطول وتعليق مفصل من غير ذكر للأسانيد، وهذه طريقة مخالفة لطريقة المدرسة التي يعد الحسن أبرز أعلامها.

فهذه القرائن تدل على أن كاتب الرسالة لم يكن الحسن البصري، وقد توصل بعض المتقدمين إلى هذه النتيجة، وهو الشهرستاني فقد قال معلقا على تلك الرسالة: «ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري وكتبها إلى عبد الملك بن مروان، وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، واستدل بآيات من القرآن الكريم ودلائل من العقل، ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله – تعالى-»[1]، والشهرستاني وإن أصاب في نفي نسبة الرسالة إلى الحسن إلا أنه أخطأ في أمرين،

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني (١/٤٧).

الأول: حين ظن أنها لواصل بن عطاء، وهذا غير دقيق؛ لأن واصلا ولد سنة ٨٠هـ، وعبد الملك توفي سنة ٨٦هـ، وعلى هذا يستحيل أن يحصل بينهما ذلك الإرسال، **والثاني**: حين جزم بأن الحسن البصري لم يكن ليخالف السلف في القدر، وهذا غير صحيح، بل الثابت عن الحسن أنه قال بالقدر، ولكنه رجع عنه كما سيأتي بيانه.

وأما ثالثا: فإنه على فرض صحة نسبة الرسالة إلى الحسن البصري فليس فيها أي دليل على نسبة الجبر إلى بني أمية، أو أنه كان يقصد ولاة بني أمية كما أوهم ذلك الجابري في تحليله للرسالة، وأما مخاطبته لأمير المؤمنين مباشرة فإنما كانت لأن الرسالة كانت جوابا على كتاب أرسله إليه، فمن الطبيعي أن يذكر المجيب اسم السائل خاصة إذا كان ذا منصب عال من باب التقدير له وإظهار الحفاوة به، وأما ذكر فرعون والكبراء في الرسالة فهي إنما وردت في سياق الاستدلال بالآيات وشرحه لها وبيان وجه الدلالة منها، فمن الطبيعي أن يذكر ذلك، وليس في هذا أي إشارة إلى أن الحسن كان يرى أن عبد الملك بن مروان كان يقول بالجبر، ولكن الجابري لا يترك عادته في التمسك بالتكلفات في الاستنتاج من الأشياء البعيدة جدا، ولو كان في هذا مصادرة لعقل القارئ !

النص الثالث: أن أئمة القدرية الأوائل كانت لهم مواقف معارضة ومنكرة للحكام في ذلك الزمن، ومن هؤلاء: معبد الجهني وعطاء بن يسار، واستندوا في هذا على قصة ذكرها ابن قتيبة قال فيها: «كان عطاء بن يسار قاصاً ويرى القدر، وكان لسانه يلحن، فكان يأتي الحسن هو ومعبد الجهني فيسألانه ويقولان: يا أبا سعيد! إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال ويفعلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله. فقال: كذب أعداء الله. فيتعلق عليه بهذا وأشباهه»[1]، ويقول الجابري معلقا: «وواضح أن الخطاب هنا موجه مباشرة ضد

---

(١) المعارف، ابن قتيبة (٤٤١)، والإمامة والسياسة، المنسوب إلى ابن قتيبة (١٤١).

إيديولوجيا الجبر التي يبرر بها الأمويون استيلاءهم على السلطة وعسفهم في الحكم واحتكار الأموال»[١].

وهذا النص حاله كحال النصوص الأخرى، يفتقد الأدلة التي تثبت صحته، وابن قتيبة لم يذكر السند الذي اعتمد عليه فيه نسبة هذا القول إلى الحسن البصري، وهذا قدر كاف في تبرير عدم الاعتماد عليه، ثم إن هذا النص فيه نسبة القدر إلى عطاء بن يسار، وهذا أمر ينفرد به ابن قتيبة والمعتزلة ، وأما كتب التراجم الأخرى فإنها لم تنسب القدر إلى عطاء، ولم تذكر أن عطاء التقى بمعبد الجهني أصلا، مما يقوي الشك في خطأ هذه النسبة.

وبعد هذه الجولة الطويلة والواسعة في تحليل النصوص التي اعتمد عليها أصحاب التفسير السياسي في نسبة القول بالجبر إلى بني أمية نتيقن بأنها نسبة خاطئة، تفتقد الأدلة الصحيحة التي تؤكد صحتها.

الفرقة الخامسة: فرقة القدرية:

سار علماء السلف من أئمة الحديث والفقه وكتاب المقالات على أن القدرية هم الذين ينازعون في إثبات تقدم القدر السابق لأفعال العباد، ونفاة القدر بناءً على هذا صنفان مفترقان، وهما:

الصنف الأول: القدرية الأولى، وهم القدرية الغلاة، والمراد بهم: من ينفون علم الله السابق بالأشياء، ويقولون إن الأمر أنف: أي أن الله تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، والمشهور أن أول من قال بهذا القول معبد الجهني، ويدل على هذا ما رواه مسلم في صحيحه عن يحيى بن يعمر قال: «كان أول من قال في القدر معبد الجهني بالبصرة، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجا، فلما قدمنا قلنا: لو لقينا بعض أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء القوم

(١) العقل السياسي العربي ، الجابري (٣٠٦).

في القدر، فلما دخلنا المسجد إذا نحن بعبد الله بن عمر، فأتيناه فسلمنا عليه، فاكتنفته أنا وصاحبي ، أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، قال يحيى: فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إلي، فقلت: أبا عبد الرحمن إنه قد ظهر قِبَلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفَّرون العلم ويزعمون أن لا قدر وإنما الأمر أنف»[١].

وهذا ما ذكره أصحاب التراجم والتاريخ فقد «قال أبو حاتم: كان معبد صدوقا في الحديث، وكان أول من تكلم في القدر بالبصرة، وكان رأسا في القدر، قدم المدينة فأفسد بها ناسا»[٢].

وقد روى عبد الرزاق عن مالك أنه سئل عن القدرية من هم فقال: «إنهم الذين يقولون إن الله لا يعلم الشيء قبل كونه»[٣]، وقال المزي: قال الشافعي: «تدري من القدري؟ الذي يقول: إن الله لم يخلق الشيء حتى عمل به»[٤].

وقد ذكر بعض أئمة الحديث مصدر هذه الفكرة، فقال الأوازاعي: «أول من نطق بالقدر: رجل من أهل العراق يقال له: سوسن، وكان نصرانيا فأسلم، ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد»[٥].

ومعنى هذا: «أن نفاة العلم السابق ظنوا أن ما سمعوه من سوسن صحيحا تدل عليه النصوص الشرعية فأخذوا به، وقد بين ابن تيمية أصل الإشكال عندهم» فقال: «في آخر عصر الصحابة حدثت القدرية، وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله والإيمان بأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أن ذلك

---

(١) صحيح مسلم رقم (١).

(٢) تهذيب التهذيب، ابن حجر (١٠/٢٠٣).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي (١٣٠١)

(٤) المرجع السابق، رقم (١٠٥٤).

(٥) أخرجه الآجري في الشريعة، رقم (٥٦٠).

ممتنع، وكانوا قد آمنوا بدين الله وأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أنه إذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الأمر من يطيع ومن يعصي؛ لأنهم ظنوا أن من علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن المأمور يعصيه ولا يطيعه، وظنوا أيضا أنه إذا علم أنهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يعلم أنه يفسد»[١].

وهذه البدعة المنكرة ظهرت في عصر أواخر الصحابة بعد سنة ستين للهجرة، وقد تصدى لها من بقي من الصحابة، وكبار التابعين وبينوا وجه الغلط فيها ووجه مخالفتها للنصوص الشرعية، وفي قصة تاريخها يقول ابن تيمية: «وبدعة القدرية حدثت قبل ذلك – بدعة المعتزلة - بعد موت معاوية؛ ولهذا تكلم فيهم ابن عمر وابن عباس وغيرهما»[٢]، «فلما بلغ قولهم بإنكار القدر السابق الصحابة أنكروا إنكارا عظيما وتبرؤوا منهم، حتى قال عبد الله ابن عمر: أخبر أولئك أني بريء منهم وأنهم مني برآء، والذي يحلف به عبد الله بن عمر: لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبا فأنفقه ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر، وذكر عن أبيه حديث جبريل... ثم كثر الخوض في القدر، وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام، وبعضه في المدينة»[٣].

وهذه الطائفة من القدرية لم تستمر طويلا؛ لأن قولها كان شاذا جدا وظاهرا في مخالفته لدلالات النصوص الشرعية، وفي قصة نهايتهم يقول القرطبي عن مذهب نفاة العلم: «وقد تُرِكَ اليومَ، فلا يُعرف مَن يُنسب إليه من المتأخرين مِن أهل البدع المشهورين، والقدرية اليومَ: مُطْبِقون على أنَّ الله تعالى عالمٌ بأفعالِ العباد قبلَ وقوعها»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/٣٦).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٢٢٨).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٣/٣٦).

(٤) المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، القرطبي (١/١٣٢)، وانظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١/١٢٩)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/١١٩).

وقد حاول أصحاب التحليل السياسي تسييس هذه البدعة، فاعتمدوا على أن بني أمية كانوا يقولون بالجبر، وأن معبداً الجهني خرج مع ابن الأشعث عليهم وهو أول من قال بالقدر، ومعنى هذا أنه إنما قال بالقدر؛ لأنه يريد معارضة سياسة بني أمية، وساوى هؤلاء بين قول معبد وبين قول الحسن البصري وجعلوهما يصبان في شيء واحد[1]، مع افتراقهما في الحقيقة والحكم.

وما ذكره هؤلاء غير صحيح، أما أولا: فلأن القول بالجبر لم يثبت عن بني أمية كما أثبتناه بالأدلة، **وأما ثانيا**: فلأنه لم يثبت أن معبداً ممن خرج على بني أمية كما سبق بيانه في البحث، ثم على التسليم بأنه كان معارضا لبني أمية فإنه لا يصح أن يعتمد على ذلك في تسييس أقواله؛ لأنه سبق لنا أن أثبتنا أن هذا القدر من الاستدلال لا يكفي في تسييس قول ما؛ لورود الاحتمالات القوية عليه، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل الاستدلال به، **وأما ثالثا**: فلأن حقيقة قول معبد تدل على أنه لا يقصد مواجهة الجبر المنسوب إلى بني أمية؛ لأنه نفى علم الله السابق عن الأشياء، ولو كان يريد أن يواجه الجبر لاقتصر على القدر الذي يبطله وهو إثبات تأثير قدرة العبد في فعله ونفي تعلق قدرة الله بفعل العبد، ولكنه تجاوز ذلك كثيرا ونفى أصل علم الله تعالى بالأشياء، ومناقضة الجبر لا تتطلب هذا القدر من النفي، وهذا يدل على أنه لم يكن يقصد مناقضة الجبر المنسوب إلى بني أمية.

الصنف الثاني: القدرية المثبتة للعلم، والمراد بهم من أثبت علم الله السابق بالأشياء قبل وقوعها، ولكنه أنكر عموم تعلق قدرته وإرادته بأفعال العباد، وهذا النوع من القدر وُجد قديما أيضا، فقد وقع فيه بعض كبار التابعين ورواة الحديث، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ولما اشتهر الكلام في القدر، ودخل فيه كثير من أهل السنة والعباد، صار جمهور القدرية يقرون بتقدم العلم»[2].

---

(١) انظر: العقل السياسي العربي، الجابري (٣٠٩).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢/ ٤٨٦).

والذي يظهر من الروايات التاريخية أن القدرية المقرة بالعلم منقسمة إلى طائفتين، وهما:

الأولى: من كان أصل الإشكال عنده في تعلق قدرة الله بالمعاصي والشر فقط، ويقول بناءً على هذا: إن الله تعالى لم يقدر الشرور، وهذا النوع من القدر هو الذي قال به الحسن البصري وقتادة وغيرهما من رواة الحديث، وقد كثر فيهم حتى قال الإمام أحمد: «لو فتشت أهل البصرة وجدت ثلثهم قدرية»[(١)].

ومما يدل على وجود هذا القول عندهم، ما رواه عبد الرزاق بسنده إلى الحسن أنه قال: «الخير بقدر والشر ليس بقدر»[(٢)]، وقال وكيع: «كان سعيد ابن أبي عروبة وهشام الدستوائي وغيرهما يقولون: قال قتادة: كل شيء بقدر إلا المعاصي»[(٣)]، وقد فسر مالك ويحيى ابن أبي كثير وأحمد وغيرهم القدرية في بعض أقوالهم بأنهم من يقول عن الله تعالى: لم يخلق المعاصي والشرور[(٤)]، وقد أشار الإمام أحمد إلى أن هذا النوع من القدر هو الذي ألف فيه وهب ابن منبه كتابه في القدر، فقد روى الخلال عن عمرو بن دينار قال: «قلت لابن منبه ودخلت عليه فأطعمني من جوزة في داره، فقلت له: وددت أنك لم تكن كتبت في القدر كتابا قط، قال: وأنا وددت أني لم أفعل، قال حنبل: سألت أبا عبدالله عن ذلك، فقال: يريد كتاب وهب: كتاب الحكمة، ويذكر فيه المعاصي وينزه الرب جل وعز ويعظمه»[(٥)].

وقد فسر السيوطي المراد بالقدر فيمن رمي به من رواة الحديث فقال: «وهو زَعْمُ أن الشر من خلق العبد»[(٦)]. وهذه المسألة كانت مشكلة في ذلك العصر،

---

(١) تاريخ بغداد، الخطيب (١٢/٢٢٠).

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٤/٥٨٣).

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٥/٢٧٧).

(٤) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي رقم (١٣٠١).

(٥) السنة، الخلال، رقم (٩١٣).

(٦) تدريب الراوي، السيوطي (١/٣٨٩).

ويدل على هذا كثرة الأسئلة التي كانت ترد على أئمة وعلماء ذلك الزمن، وكثرة من تكلم منهم فيها وكثرة من وقع في شبهتها.

ومما له تعلق بهذا النوع من القدرية هو أن عددا ممن كان يقول بهذا القول رجع عنه، كوهب بن منبه فإنه قال: «كنت أقول بالقدر حتى قرأت بضعة وسبعين كتابا من كتب الأنبياء، في كلها: من جعل إلى نفسه شيئا من المشيئة فقد كفر، فتركت قولي»[1].

وممن ثبت رجوعه أيضا: الحسن البصري، فعن أيوب السختياني قال: «أنا نازلت الحسن في القدر غير مرة حتى خوفته السلطان، فقال: لا أعود فيه بعد اليوم»[2]، وهذا ما قرره تلاميذه أيضا، فقد قال عبد الله بن عون: «لو علمنا أن كلمة الحسن تبلغ ما بلغت لكتبنا برجوعه كتابا وأشهدنا عليه شهودا ولكنا قلنا كلمة خرجت لا تحمل»[3]، وهذا ما تدل عليه الأقوال الكثيرة التي رويت عن الحسن في إثبات القدر، وقد استقصاها عدد من العلماء كالآجري في كتاب الشريعة[4].

وقد حاول بعض المعتزلة أن يشكك في رجوع الحسن عن قوله في القدر، وذهبوا إلى أن أيوب خوف الحسن بالسلطان من إعلان القول بالقدر لا من اعتناقه؛ لأن أيوب نفسه كان يقول بالقدر فكيف يطلب من الحسن الرجوع عنه[5].

وهذا غير صحيح؛ لأنه مخالف لحال النصوص الكثيرة التي رويت عنه في إثبات القدر، والنصوص التي فيها التحذير من معبد الجهني، وهو مخالف لما يحكيه عنه تلاميذه والقريبون منه، فقد نقلوا رجوعه وأكدوه مرارا، وهذا النقل

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٤/٤٨٩).

(٢) طبقات ابن سعد (٧/١٦٧).

(٣) سنن أبي داود، رقم (٤٦٢٤)، وصحح إسناده الألباني.

(٤) انظر: الشريعة، الاجري (٢/٨٧٩).

(٥) انظر: رسائل العدل والتوحيد (١/١٨).

يبطل ما أوهم به الجابري القراء حين ذكر أن رجوع الحسن عن القدر ذكره بعض الأشاعرة فقط[1]، وصادر ما هو مستفيض في كتب التاريخ والآثار.

الطائفة الثانية من القدرية المقرة بالعلم: من ينفي خلق الله تعالى لأفعال العباد كلها، ويقول: إن قدرة الله تعالى ومشيئته وخلقه لا تتعلق بأفراد الأفعال الاختيارية التي تصدر من العباد، وأن العباد هم الذين يخلقون أفعال أنفسهم، والفرقة التي تفردت بتبني هذا القول هم المعتزلة، فقد أقروا ابتداءً بعلم الله السابق، وفي هذا يقول الخياط: «إن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي؛ فالله عندهم لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه لا يخفى عليه شيء»[2].

ولكنهم قرروا بعد ذلك أن العبد هو الذي يخلق الفعل الصادر منه سواء كان خيرا أم شرا، ونفوا تعلق خلق الله به، مع إقرارهم أن الله هو الذي أقدره على ذلك، وفي بيان حقيقة هذا القول يقول القاضي عبدالجبار: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم»[3]، ويقول ابن المرتضى: «إن الله لم يفعل أفعال العباد.... وفعل العباد غير مخلوق رب العالمين»[4].

وكالعادة عمد كثير من المعاصرين إلى تسييس قول المعتزلة، وزعموا أنهم إنما أتوا به لأجل مواجهة أيديولوجية بني أمية، ومحاربة سياستهم الجائرة[5]، وهذا القول مبني على أن بني أمية كانوا يقولون بالجبر، وقد أبطلنا هذا القول فيما سبق بالأدلة الكافية.

---

(١) انظر: العقل السياسي العربي، الجابري (٣٠٨).

(٢) الانتصار، الخياط (١١٨).

(٣) المغني، القاضي عبد الجبار (٨/٨)، وانظر: شرح الأصول الخمسة، له أيضا (٧٧١).

(٤) رسائل العدل والتوحيد (١/٢٧٤).

(٥) انظر: الفكر السياسي عند المعتزلة، نجاح محسن (٥٣).

أهم المصادر والمراجع

١- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (٣٨٧هـ)/ت: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية للنشر، السعودية،ط: الثانية (١٤١٨هـ).

٢- ابن رشد مسيرة وفكر، محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠٢م.

٣- الأحكام السلطانية، الماوردي، مكتبة مصطفى البابي، ط٣.

٤- أحمد ابن حنبل، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ.

٥- الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٨م.

٦- ازدواجية العقل، جورج طرابيشي، رابطة العقلانيين العرب، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٧- الاستقامة، ابن تيمية، ت/ محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

٨- استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٩- الإسلام، الغرب وحوارات المستقبل، محمد محفوظ، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠م.

١٠- إسلام بلا مذاهب، مصطفى الشكعة، الدار المصرية اللبنانية.

١١- الإسلام السني، بسام جميل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

١٢- إسلام المجددين، محمد حمزة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

١٣- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

١٤- إشكاليات العقل العربي الإسلامي، جورج طرابيشي، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م.

١٥- إشكاليات الفكر العربي، محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط٥، ٢٠٠٥م.

١٦- إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي، عبدالغني بارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٧- أصول الدين عند أبي حنيفة، محمد الخميس، دار الصميعي، ط١، ١٤١٦هـ.

١٨- الاعتقاد، البيهقي، ت/ أحمد عصام، دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠١هـ.

١٩- الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، دار طيبة، ط٢، ١٤٠٩هـ.

٢٠- الأمويون الخلافة، حسين عطوان، دار الجيل.

٢١- الانتصار والرد على ابن الراوندي، أبو الحسين الخياط المعتزلي، تحقيق الدكتور تيبرج، مكتبة الدار العربية، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٢٢- أوائل المقالات، محمد المفيد، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٨٢.

٢٣- البداية والنهاية، ابن كثير، ت/ أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٤- بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، تحقيق مجموعة من الباحثين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢٥- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(٧٤٨هـ)، ت: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط:الأولى (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

٢٦- تاريخ الطبري، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧- تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٢٨- تاريخ خليفة ابن خياط، ت/ أكرم العمري، دار القلم، ط٣، ١٣٩٧هـ.

٢٩- تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٣٠- تاريخية الفكر العربي ، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الثالثة، ١٩٨٨م.

٣١- تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبدالجبار، ت/أحمد السائح، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٩هـ.

٣٢- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة/ الرياض.

٣٣- التراث والحداثة: دراسة ومناقشات، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٣٤- التراث وتحديات العصر، ندوة في مركز الوحدة العربية.

٣٥- تطور الفكر الشيعي السياسي، أحمد الكاتب، مكتبة النافذة، ط٤، ٢٠٠٧م.

٣٦- تقويم المنهج في تجديد التراث، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، ط٢.

٣٧- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي (٣٧٧هـ)، ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

٣٨- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الموضوعة، الكتاني، ت/عبدالوهاب عبداللطيف، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٢هـ.

٣٩- تهذيب التهذيب، ابن حجر، ت/ مأمون شيحا، دار المعرفة، ط١، ١٤١٧هـ.

٤٠- تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، الشروق، ط٢، ١٤١٨هـ.

٤١- الثابت والتحول، أدونيس، دار الساقي، ط٩، ٢٠٠٦م.

٤٢- الحداثة وانتقاداتها، إعداد محمد سبيلا وعبدالسلام بن عبد العالي.

٤٣- الحركات السرية في الإسلام، محمود إسماعيل، رؤية، ط٦، ٢٠٠٦م.

٤٤- حصار الزمن، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر ، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

٤٥- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٦- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م.

٤٧- حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، عبدالرحيم السلمي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣٠هـ.

٤٨- حوار الأجيال، حسن حنفي، دار قباء للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م.

٤٩- حوارات من أجل المستقبل، طه عبدالرحمن، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م.

٥٠- الخطاب العربي المعاصر، إبراهيم محمود عبدالباقي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

٥١- الخطاب العربي المعاصر، محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط٤، ١٩٩٢م.

٥٢- الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٥٣- خلافة معاوية ﷺ في تاريخ الطبري، خالد الغيث، دار الأندلس الخضراء، ط١، ١٤٢٢هـ.

٥٤- خلق أفعال العباد، البخاري، ت/ فهد الفهيد، دار أطلس، ط١، ١٤٢٥هـ.

٥٥- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد، ط الأولى، ١٤٠٣هـ.

٥٦- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبدالمجيد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٩م.

٥٧- دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين ، دار العين، ط١١، ٢٠٠٧م.

٥٨- الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٧م.

٥٩- الدولة الأموية المفترى عليها، حمدي شاهين، دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠١م.

٦٠- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠٤م.

٦١- ذم الكلام وأهله، شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)، ت: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: الأولى (١٤١٨هـ -١٩٩٨م).

٦٢- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تقديم رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، ١٩٩٣م.

٦٣- رسائل الجاحظ، مجموعة رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل بيروت.

٦٤- رسائل العدل والتوحيد، جمع ودراسة محمد عمارة، دار الهلال، مصر.

٦٥- روح الحداثة، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م.

٦٦- السنة، عبدالله ابن الإمام أحمد، ت/ محمد سعيد القحطاني، دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٦هـ.

٦٧- السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام، عماد الشربيني، دار اليقين، ط١، ١٤٢٣هـ.

٦٨- السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م.

٦٩- السنة ومكانتها من التشريع، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت.

٧٠- سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الحادية عشر، ١٤١٩هـ.

٧١- الشامل في أصول الدين، الجويني، ت/ علي النشار، منشأة المعارف، ١٩٦٩م.

٧٢- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة،

هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم (٤١٨هـ)، ت: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، (١٤٠٢هـ).

٧٣- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالحبار، ت/ عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط الأولى، ١٣٨٤هـ.

٧٤- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ت/عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، ط الثانية عشر، ١٤١٨هـ.

٧٥- شرح مشكل الآثار، الطحاوي، ت/شعيب الأرناوؤط، الرسالة، ط١، ١٤١٥هـ.

٧٦- الشريعة، الآجري، ت/ عبد الله الدميجي، دار الوطن، ط٢، ١٤٢٠هـ.

٧٧- الشيعة والتشيع، إحسان إلهي، دار ترجمان السنة، ط١٠، ١٩٩٥م.

٧٨- الصفدية، ابن تيمية، تحقيق أبي عبدالله الجليمي ورفيقه، أضواء السلف، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.

٧٩- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، تحقيق علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط الثالثة، ١٤١٨هـ.

٨٠- ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م.

٨١- الضعفاء، العقيلي، ت/ حمدي السلفي، دار الصميعي، ط١، ١٤٢٠هـ.

٨٢- الطبقات الكبرى، ابن سعد، ت/علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٢١هـ.

٨٣- طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ت/ علي النشار، دار المطبوعات.

٨٤- ظاهرة الإرجاء، سفر الحوالي، مكتبة الطيب، ط٢، ١٤١٨هـ.

٨٥- عبدالله بن سبأ وأثره في الفتنة، سليمان العودة، دار طيبة، ط٤، ١٩٩٩م.

٨٦- العقل الإسلامي عند أركون، مختار الفجاري، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٨٧- العقل السياسي العربي، محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط٤، ٢٠٠٠م.

٨٨- العقيدة الإسلامية، عطا الله المعايطة، دار الآفاق الفكرية، ط١، ١٤٢٢هـ.

٨٩- العقيدة والشريعة في الإسلام، قلود زيهر، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة، مصر الطبعة الثانية.

٩٠- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، ت/ وصي الله عباس، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ.

٩١- العلمانية والممانعة الإسلامية، علي العميم، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م.

٩٢- العلمانيون والقرآن، أحمد الطعان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٨ هـ.

٩٣- فتح الباري، ابن حجر، الدار السلفية.

٩٤- فجر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، ط١١، ١٩٧٥م.

٩٥- الفرق الكلامية الإسلامية، علي المغربي، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٥هـ.

٩٦- الفرق بين الفرق، البغدادي، ت/ محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، ط الثانية، ١٤١٣هـ.

٩٧- الفصل في الملل والنحل، ابن حزم، ت / عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٩٨- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، عبدالجبار بن أحمد الهمذاني، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٤م.

٩٩- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر .

١٠٠- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، دار المنتخب، ط١، ١٩٩٤م.

١٠١- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الحجوي، ت/ أيمن صالح، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ.

١٠٢- الفكر السياسي عند المعتزلة، نجاح محسن، دار المعارف.

١٠٣- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبدالوهاب المسيري، دار الفكر ط١، ٢٠٠٢م.

١٠٤- في علم الكلام - المعتزلة-، أحمد محمد صبحي، دار النهضة العربية، ط٥، ١٤٠٥هـ.

١٠٥- في فلسفة التاريخ، أحمد محمد صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية.

١٠٦- في نقد الحاجة إلى الإصلاح، محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٥م.

١٠٧- القراءة الجديدة للنص الديني، عبد المجيد النجار، مركز الراية، ط١، ١٤٢٧هـ.

١٠٨- القضاء والقدر في الإسلام، فاروق الدسوقي، دار الدعوة.

١٠٩- قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام - محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.

١١٠- الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، ت: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

١١١- لسان الميزان، ابن حجر، ت: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث، ط١، ١٤١٦هـ.

١١٢- متشابه القرآن، القاضي عبدالجبار، تحقيق عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة.

١١٣- المثقفون في الحضارة العربية، محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط٣، ٢٠٠٨م.

١١٤- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، الإمام محمد بن حبان بن أحمد بن أبي حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ)، ت:محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط: الأولى (١٣٩٦هـ).

١١٥- المحنة، فهمي جدعان، المؤسسة العربية للدراسات، ط٢، ٢٠٠٠م.

١١٦- محنة الإمام أحمد، عبد الغني المقدسي، ت/ عبد الله التركي، هجر، ط٢، ١٤٠٩هـ.

١١٧- مختصر تاريخ دمشق، ابن منظور، ت/ مجموعة من المحققين، دار الفكر، ط١، ١٩٨٤م.

١١٨- مذاهب الإسلاميين، عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ط الأولى، ١٩٩٦م.

١١٩- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عبدالعزيز حمودة، عالم المعرفة، عدد٢٣٢، ط١، ١٤١٨هـ.

١٢٠- المعارف، ابن قتيبة، ت/ ثروت عكاشة، ط٢، ١٩٦٩م.

١٢١- المعتزلة، زهدي جار الله، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٢٢- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ.

١٢٣- المعجم الفلسفي،جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م

١٢٤- المعرفة والتاريخ، أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي (٢٧٧هـ)، ت:خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

١٢٥- المغني في أبوب العدل والتوحيد، القاضي عبدالجبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

١٢٦- المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، القرطبي، ت/ يوسف البدوي وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، ط٢، ١٤٢٠ هـ.

١٢٧- مفهوم النص،دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٠م.

١٢٨- مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١ هـ.

١٢٩- مقدمة ابن خلدون، تحقيق تركي فرحان، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى، ١٤١٩ هـ.

١٣٠- مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م.

١٣١- الملل والنحل، الشهرستاني، ت/ محمد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

١٣٢- الممنوع والممتنع، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة ٢٠٠٥م.

١٣٣- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٣٤- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، التنوير والمركز الثقافي العربي، المغرب.

١٣٥- مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، ت/ عبد الله التركي، هجر، ط٢، ١٤٠٩ هـ.

١٣٦- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد، ط الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٣٧- المواقف في علم الكلام، الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

١٣٨- الموضوعات، ابن الجوزي، ت/نور الدين شكري، أضواء السلف، ط١، ١٤١٨هـ.

١٣٩- ميزان الاعتدال، الذهبي، ت/علي البجاوي، دار إحياء التراث .

١٤٠- النزعات المادية في الفلسفة العربية، حسين مروة، دار الفارابي، ط٤، ١٩٨١م.

١٤١- نزهة الفضلاء تهذيب سير أعلام النبلاء، محمد الشريف، دار الأندلس الخضراء، ط٣، ١٤١٨ هـ.

١٤٢- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، ط٧.

١٤٣- النص القرآني، الطيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ط٢.

١٤٤- النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة ، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٦م.

١٤٥- نظرية العقل، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٩م.

١٤٦- نقد الفقهاء لعلم الكلام، أحمد محمد سالم، رؤية، ط١، ٢٠٠٨م.

١٤٧- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

١٤٨- نهاية الإقدام، الشهرستاني، ت/ ألفرجيوم، مكتبة زهران.

١٤٩- هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة